ISTINA

SOMMAIRE

ORIENT ET OCCIDENT

Échange de vues entre théologiens
Catholiques et Orthodoxes
sur la Primauté romaine
des origines jusqu'au concile de Chalcédoine.

PROBLÈMES DE L'ŒCUMÉNISME

Travaux de la Division des Études
du Conseil Œcuménique.

Anglicans et Presbytériens.

REVUE TRIMESTRIELLE • 1957 • N° 4 • OCTOBRE-DÉCEMBRE
« ISTINA », 15, BOULEVARD D'AUTEUIL • BOULOGNE-SUR-SEINE (SEINE)

Se proposant d'apporter, du point de vue de la foi catholique, une contribution efficace au dialogue œcuménique, *ISTINA* se doit de réserver une large place à l'expression de la pensée de nos frères non catholiques.

En donnant délibérément à notre revue ce caractère ouvertement documentaire, il va de soi que nous ne faisons pas nôtres les positions ainsi mises en avant par des auteurs qui ne partagent pas entièrement notre foi, même lorsque nous ne relevons pas expressément ce qui, en elles, ne nous paraît pas correspondre à la vérité. C'est progressivement que doit se dégager de nos pages un jugement d'ensemble circonstancié sur des opinions qui ne sont pas les nôtres.

Aussi bien *ISTINA* s'adresse-t-elle au cercle forcément restreint de ceux qui, ayant responsabilité dans l'Eglise à des titres divers, ont le devoir d'état de connaître les positions de leurs frères non catholiques et sont capables d'en juger.

Nous pensons que cette manière de faire est aussi la seule qui puisse donner à nos frères séparés la possibilité concrète du dialogue fraternel auquel ils sont désireux de nous voir prendre part et qui peut les mener avec nous sur les voies de l'Unité.

AVIS IMPORTANT

Avec le présent fascicule se termine l'abonnement de notre revue pour l'année 1957. Nous remercions vivement ceux de nos abonnés qui ont bien voulu nous faire parvenir déjà leur réabonnement pour 1958. Nous prions instamment les autres de vouloir bien s'acquitter au plus tôt de ce réabonnement afin de nous épargner le travail et les frais occasionnés par les rappels. Le numéro 1 de 1958 paraîtra vers la fin du premier trimestre.

Voir en troisième page de couverture les conditions d'abonnement et les modalités de paiement.

Institution et Unité

Le présent fascicule de notre revue contient deux parties principales. La première forme un nouvel ensemble d'études sur la primauté romaine. Dans un cahier précédent (Istina, 1955, n° 3), nous nous étions limités à la question de la primauté de l'apôtre Pierre au sein du collège apostolique. Cette fois, c'est proprement de la primauté de l'évêque de Rome qu'il s'agit. Notre examen, cependant, se trouve encore circonscrit dans le temps : de l'époque apostolique au concile de Chalcédoine (451). Après les textes de l'Ecriture, précédemment abordés, c'est le témoignage des Pères qui se trouve ici évoqué et discuté.

Sauf quelques contributions plus récentes, les études que nous offrons à la réflexion de nos lecteurs ont fait la matière d'un échange de vues entre théologiens catholiques et théologiens Orthodoxes. Le choix des sujets s'est ainsi trouvé commandé par la compétence des participants, d'où le traitement partiel de la question. Nous croyons, toutefois, que des points essentiels ont été touchés en un dialogue apportant quelque éclaircissement au problème de la primauté en discussion avec nos frères Orthodoxes.

∴

La seconde partie est d'un genre fort différent. Il s'agit d'un bref aperçu des travaux de la Division des Etudes du Conseil œcuménique des Eglises. Nous avons, comme d'ordinaire, laissé à cette section son caractère plus purement documentaire. Elle concerne davantage la pensée protestante et n'appelle pas de commentaire que le lecteur ne ferait de lui-même. Un article, cependant, mérite de retenir ici notre attention de façon plus spéciale en raison de l'intérêt qu'il présente et du fait qu'il établit un lien avec la partie précédente. Nous voulons parler de l'étude intitulée : Institution et Unité au sein des Eglises. Son objet a trait à la structure de l'Eglise. Nous pouvons, certes, éprouver quelque satisfaction de voir qu'un tel sujet ait été mis à l'ordre du jour d'un organisme où domine fortement l'inspiration protestante. Que dans ce milieu la question vienne à être

posée de savoir quel rapport il y a entre l'essence de l'Eglise et ce qui, en elle, a un caractère institutionnel, permet de mesurer le chemin parcouru depuis le temps où le caractère proprement spirituel de l'Eglise était si fortement souligné que tout élément institutionnel y apparaissait, sinon tout à fait accessoire, du moins fort secondaire. Sans doute, poser la question n'est, en aucune manière, préjuger de la réponse. Mais n'est-ce pas beaucoup déjà que la poser ne soit pas jugé a priori en contradiction formelle avec les principes fondamentaux de la Réforme ? Ce n'est d'ailleurs pas, on le sait, le seul point sur lequel on doive enregistrer, au sein du mouvement œcuménique, un progrès des idées bien propre à nous réjouir. On pourrait aussi bien citer la question de la Tradition, mise elle aussi à l'ordre du jour de la commission de Foi et Constitution sur l'initiative de nos frères Orthodoxes.

∴

L'intérêt de notre remarque se trouve accru du fait que ce n'est pas un souci de pure déférence à l'égard de celles des Eglises membres du Conseil œcuménique où l'on accorde une importance capitale au côté institutionnel de l'Eglise, qui a porté à soumettre ce sujet à l'examen d'une commission théologique spéciale. La question est née du développement même de la dialectique interne du mouvement œcuménique : quel est le rapport de l'unité donnée — celle qui, selon la pensée dominante du Conseil œcuménique, existe entre tous les chrétiens par le seul fait de leur foi dans le Christ Dieu et Sauveur — et l'unité manifestée — qui prend corps visiblement dans une unité d'action de toutes les Eglises membres, sinon toujours dans une unité d'être ? Le Conseil œcuménique est d'ailleurs lui-même une institution, de plus en plus soigneusement articulée et hiérarchisée. Sans doute ne nourrit-il pas la prétention d'être ou de devenir l'Eglise universelle ou quelque super-Eglise. Mais, en fait, les liens d'unité visible qui se nouent entre ses Eglises membres ont rapport aux tâches essentielles de l'Eglise, s'appuient sur une foi commune en ses traits fondamentaux et se manifestent même à l'occasion — en dépit d'abstentions caractéristiques, il est vrai — par un culte en commun. Autant de réalités qui, par leur nature même, ne sont pas sans connexion avec ce qui, dans l'Eglise telle que nous l'entendons, est considéré par nous comme élément constitutif. A plus forte raison, si l'on prend le mot Eglise au sens qu'il a communément dans les milieux protestants, est-on amené à penser que le souci pris par le Conseil œcuménique de ne pas prétendre être ou devenir « l'Eglise manifestée dans son unité », témoigne de sa volontaire et louable modestie plus, peut-être, qu'il ne répond à la consistance prise par les choses en elles-mêmes. D'où, croyons-nous, la préoccupation du Conseil de se mettre au clair sur cette question de la

nature des institutions dans leur rapport à l'essence de l'Eglise et à son unité.

Les études entreprises sur le culte, les différentes formes qu'il revêt selon les multiples confessions et l'incidence de cette diversité sur la division ou l'éventuelle réunion des chrétiens ont dû aussi contribuer d'une manière toute spéciale à faire mettre cette question des institutions à l'ordre du jour; et cela, sans aucun doute, sous l'aspect le plus profond et le plus important, celui de l'institution par excellence sur laquelle repose, selon notre foi, toute la structure de l'Eglise, à savoir : l'épiscopat et le sacerdoce dans leur nature sacramentelle. Inutile, en effet, de songer à une unité réelle dans le culte sans résoudre cette question primordiale. A défaut de considérations théoriques, les difficultés soulevées au sein de la communion anglicane par la création de l'Eglise de l'Inde du Sud suffiraient à attirer l'attention sur ce point. Et cela nous ramène tout naturellement à la question centrale de l'Eucharistie. La réalité profonde et l'authenticité de l'acte essentiel du culte chrétien — Faites ceci en mémoire de moi — est-elle, ou non, en dépendance d'un pouvoir reçu par les apôtres et transmis depuis lors par l'imposition des mains? Abandonner cette institution comme l'a fait assez généralement la Réforme, n'est-ce pas abandonner l'Eucharistie dans sa réalité pour n'en conserver qu'une pieuse figure?

Poser la question de l'institution c'est donc, équivalemment, poser celle de la structure sacramentelle hiérarchique de l'Eglise. Les exigences de notre foi rejoignent ici celles des Eglises Orthodoxes. Mais en même temps se révèlent les divergences qui nous tiennent éloignés de nos frères d'Orient. Cette structure hiérarchique sacramentelle trouve-t-elle son achèvement nécessaire dans la primauté d'une Eglise présidée par le successeur de celui qui fut le premier parmi les apôtres? Sa cohésion dans l'unité serait-elle, au contraire, suffisamment assurée, dans le dessein de Dieu, par des liens de fraternité entre Eglises locales, unanimes dans la foi et toutes égales en droit? Ou encore — mais cela n'est nullement classique dans la théologie des Eglises Orthodoxes — ne faudrait-il pas substituer à la notion d'Eglise universelle consacrée par l'existence d'un pouvoir central — qu'il soit individuel ou collectif — celle d'une Eglise purement eucharistique incompatible avec l'idée même d'un « pouvoir » juridique quel qu'il soit? Telles sont, précisément, les graves questions que l'on trouvera soulevées et débattues dans la première section du présent fascicule. N'avions-nous pas raison de parler d'une unité profonde entre les différents travaux que nous publions?

On nous permettra une dernière remarque. L'étude que l'on trouvera plus loin sur l'Institution et l'Unité — due apparem-

ment à un théologien de tendance « catholique », au sens que nos amis anglicans donnent à ce mot — contient un paragraphe que nous tenons à citer dès maintenant :

La valeur positive des formes organiques et des diverses institutions ecclésiastiques pour la vie, la mission et l'unité du peuple de Dieu est évidente. Elles expriment l'essence (l'*esse*) de l'Eglise; elles sont des instruments permettant d'accomplir ses tâches essentielles. Mais lorsque les Eglises ne tiennent plus compte du but véritable de leurs institutions et s'en écartent, ou qu'elles en font des buts en soi, l'institutionalisme apparaît, qui est une perversion des institutions. Et cette perversion, bien plus que les institutions elles-mêmes, devient l'obstacle principal à la vie, à la mission et à l'unité de l'Eglise.

Un si grave et si judicieux avertissement ne devrait laisser aucune oreille inattentive. C'est une pente quasi fatale de tout groupement humain d'en venir, insensiblement, à perdre de vue le caractère de moyen qu'il a eu tout d'abord et à se considérer pratiquement comme une fin ayant valeur en soi. En matière d'ecclésiologie le départ entre ce qui a valeur de moyen et la fin poursuivie s'impose plus que partout ailleurs. Analyse difficile et combien délicate, car elle porte non seulement sur certaines institutions, somme toute, accessoires si importantes qu'elles soient (le monachisme, par exemple), mais encore sur les structures fondamentales de l'Eglise. Si celles-ci, en effet, sont intangibles en leur réalité profonde, certaines des formes concrètes qu'elles revêtent peuvent être sujettes à des aménagements. Les développements qu'ont connus, au cours de l'histoire, la notion et l'exercice de la primauté dans l'Eglise en sont un bon témoin. Or c'est précisément sur ce point que s'est produite la rupture entre l'Orient et l'Occident. Il y a donc là matière à bien des réflexions salutaires dans la recherche de l'unité de tous.

ISTINA.

Histoire et théologie

A propos du problème de l'Église

par

Dom B. Botte, O. S. B.

Il n'y a peut-être pas de problème où histoire et théologie soient plus intimement mêlées que celui de l'Eglise. Historiens et théologiens des diverses confessions se rencontrent sur le même terrain, ils sont en présence des mêmes faits, ils discutent sur les mêmes textes. Mais ils les voient sous un éclairage différent et ils en tirent des conclusions parfois diamétralement opposées. Pourtant il n'est pas douteux que, de part et d'autre, on ait fait des efforts d'objectivité. Ce n'est plus le ton de la controverse où chacun n'a qu'un souci : mettre l'adversaire hors de combat. De part et d'autre on a procédé à un nouvel examen des faits et on a essayé de les interpréter. Cependant, si des griefs secondaires, parfois d'ailleurs purement imaginaires, ont disparu, peut-on dire que, sur l'essentiel, les positions se soient sensiblement rapprochées ? Le moins que l'on puisse dire, c'est qu'il reste encore un long chemin à faire, et ce n'est pas par des compromis qu'on le raccourcira. Ce n'est pas en abandonnant une partie de ce que chacun croit être la vérité qu'on peut arriver à un accord sincère; c'est en cherchant ensemble la seule et unique vérité.

C'est dans cet esprit que j'ai rédigé ces notes. Elles n'ont pas la prétention de mettre fin à la discussion, mais d'attirer l'attention sur une question de méthode. Comme rédacteur au *Bulletin de théologie ancienne et médiévale*, j'ai dû me tenir au courant des publications parues depuis un bon quart de siècle. Or, au cours de ces années, j'ai constaté que, si le cheminement

est si lent, c'est que les méthodes employées de part et d'autre ne sont pas toujours au point et qu'on risque de piétiner sur place au lieu d'avancer.

Qu'on me permette un rapprochement qui fera mieux comprendre ce que je veux dire. Au début de ce siècle, on discutait sur l'essence du christianisme. Chacun se faisait une définition de cette essence en taillant dans les textes évangéliques. Certains supprimaient les textes eschatologiques, comme un produit du milieu juif, pour ne garder que l'enseignement de Jésus sur la paternité de Dieu. D'autres au contraire mettaient l'accent sur les textes eschatologiques, pour ne voir dans le christianisme qu'une grande espérance. Ce sont là des vues de l'esprit qui ne satisfont plus guère que quelques attardés. Eh bien, je me demande si l'on ne fait pas quelque chose de semblable à propos de l'Eglise. On essaie de donner une définition de l'Eglise au moyen de quelques textes scripturaires; puis, en attribuant une valeur normative à cette définition, on déclare adventice ou pernicieux tout ce qui n'y répond pas. On se fait ainsi un idéal d'Eglise démocratique ou charismatique vers lequel il faudrait revenir en retournant le cours de l'histoire. De leur côté, les théologiens catholiques n'ont pas toujours échappé au danger de projeter dans le passé des théories qui, bien qu'ayant leurs racines dans l'Ecriture et la tradition, n'en ont pas moins été formulées plus tard. Il faut reconnaître que certains arguments de nos manuels de théologie ne sont guère convaincants.

Cette critique, qu'on veuille bien le croire, n'est pas inspirée par la méfiance que la spéculation théologique inspire parfois à l'historien. Je reconnais pleinement les droits de la spéculation. L'historien chrétien, à moins d'être un simple chroniqueur, a besoin d'une théologie, qui seule donne un sens à l'histoire. Mais ce que l'historien peut reprocher parfois au théologien, c'est un goût trop prononcé pour les théories abstraites qui ne répondent pas toujours à la complexité du réel. Pour ma part, je ne crois pas qu'on puisse élaborer une théologie de l'Eglise uniquement en raisonnant sur quelques textes scripturaires ou patristiques, qui parlent de l'Eglise. La vérité sur l'Eglise n'est pas seulement dans ce qu'on a dit de l'Eglise; elle est aussi dans la vie de l'Eglise elle-même, dans les faits et les institutions tout autant que dans les théories.

Pour exprimer plus clairement ce que je veux dire, il est nécessaire de donner quelques exemples concrets.

Un fait incontestable qui peut nous servir de point de départ, c'est la conscience que l'Eglise primitive a eue d'elle-même. Jamais elle ne s'est sentie comme un simple conglomérat d'individus professant chacun pour son compte une théorie sur l'essence du christianisme. Prenons le Nouveau Testament dans

son ensemble, sans discuter l'authenticité de tel livre ou de tel logion, comme l'expression de la conscience de l'Eglise primitive. Qu'il s'agisse des évangiles synoptiques, des Actes des apôtres, des épîtres de saint Paul ou des écrits johanniques, nous trouvons toujours le même tableau : celui de communautés se rattachant au Christ par l'intermédiaire des apôtres et unies entre elles par une même foi. Les controverses des premières années ne font que mieux ressortir le désir d'unité. Là même où le mot d'Eglise, n'est même pas prononcé, dans le quatrième évangile, l'idée de son unité est toujours présente. Non moins forte est la conviction qu'en attendant la parousie, le Christ est présent dans son Eglise, qu'il anime de son Esprit. Il assistera ses apôtres pour qu'ils continuent son œuvre jusqu'à la fin des siècles. Ce sont là des faits incontestables, et les étayer de nombreuses citations serait vouloir enfoncer une porte ouverte. Telle est bien la conscience que l'Eglise primitive a eue d'elle-même.

Or, si nous sautons un siècle en avant, nous constatons que la conscience chrétienne est comme morcelée. Au lieu de la conviction que tous les chrétiens appartiennent à une Eglise unique, nous voyons le fourmillement des sectes : gnostiques de toute obédience, marcionites, montanistes se réclament du Christ. Où sont les vrais héritiers et les continuateurs de l'Eglise apostolique ?

Certains historiens, même protestants, croient devoir se déclarer incompétents pour répondre à cette question. Ils se bornent à constater que le christianisme a pris des formes diverses, sous l'influence de circonstances et de milieux différents. La forme qui a triomphé est ce qu'on appelle le vieux-catholicisme; mais ce succès n'entraîne aucun jugement de valeur. Il semble que ces historiens prennent vis-à-vis des diverses formes du christianisme la même attitude que le naturaliste vis-à-vis d'une classe d'animaux. Toutes les espèces de singe descendent sans doute d'un même ancêtre. Il y en a de grands et de petits; il y a des espèces qui ont disparu et d'autres qui prospèrent; mais tous sont de vrais singes et d'authentiques descendants du même ancêtre. Je ne crois pas que pareille attitude soit légitime, même du point de vue purement historique. Il ne faut pas confondre histoire naturelle et histoire tout court. Quand il fait l'histoire d'une doctrine, même purement humaine, l'historien a le droit, sinon le devoir, de distinguer les vrais héritiers de la pensée d'un maître de ceux qui s'en réclament à tort. On n'écrit pas l'histoire d'une doctrine ou d'une religion comme on écrit l'histoire d'une espèce animale.

Mais ce qui n'est pas légitime pour l'historien en général devient impensable pour l'historien chrétien. Car, si la conscience qu'avait l'Eglise primitive de sa pérennité n'est pas une illusion, il est vain de chercher l'héritage authentique de cette

est si lent, c'est que les méthodes employées de part et d'autre ne sont pas toujours au point et qu'on risque de piétiner sur place au lieu d'avancer.

Qu'on me permette un rapprochement qui fera mieux comprendre ce que je veux dire. Au début de ce siècle, on discutait sur l'essence du christianisme. Chacun se faisait une définition de cette essence en taillant dans les textes évangéliques. Certains supprimaient les textes eschatologiques, comme un produit du milieu juif, pour ne garder que l'enseignement de Jésus sur la paternité de Dieu. D'autres au contraire mettaient l'accent sur les textes eschatologiques, pour ne voir dans le christianisme qu'une grande espérance. Ce sont là des vues de l'esprit qui ne satisfont plus guère que quelques attardés. Eh bien, je me demande si l'on ne fait pas quelque chose de semblable à propos de l'Eglise. On essaie de donner une définition de l'Eglise au moyen de quelques textes scripturaires; puis, en attribuant une valeur normative à cette définition, on déclare adventice ou pernicieux tout ce qui n'y répond pas. On se fait ainsi un idéal d'Eglise démocratique ou charismatique vers lequel il faudrait revenir en retournant le cours de l'histoire. De leur côté, les théologiens catholiques n'ont pas toujours échappé au danger de projeter dans le passé des théories qui, bien qu'ayant leurs racines dans l'Ecriture et la tradition, n'en ont pas moins été formulées plus tard. Il faut reconnaître que certains arguments de nos manuels de théologie ne sont guère convaincants.

Cette critique, qu'on veuille bien le croire, n'est pas inspirée par la méfiance que la spéculation théologique inspire parfois à l'historien. Je reconnais pleinement les droits de la spéculation. L'historien chrétien, à moins d'être un simple chroniqueur, a besoin d'une théologie, qui seule donne un sens à l'histoire. Mais ce que l'historien peut reprocher parfois au théologien, c'est un goût trop prononcé pour les théories abstraites qui ne répondent pas toujours à la complexité du réel. Pour ma part, je ne crois pas qu'on puisse élaborer une théologie de l'Eglise uniquement en raisonnant sur quelques textes scripturaires ou patristiques, qui parlent de l'Eglise. La vérité sur l'Eglise n'est pas seulement dans ce qu'on a dit de l'Eglise; elle est aussi dans la vie de l'Eglise elle-même, dans les faits et les institutions tout autant que dans les théories.

Pour exprimer plus clairement ce que je veux dire, il est nécessaire de donner quelques exemples concrets.

Un fait incontestable qui peut nous servir de point de départ, c'est la conscience que l'Eglise primitive a eue d'elle-même. Jamais elle ne s'est sentie comme un simple conglomérat d'individus professant chacun pour son compte une théorie sur l'essence du christianisme. Prenons le Nouveau Testament dans

son ensemble, sans discuter l'authenticité de tel livre ou de tel logion, comme l'expression de la conscience de l'Eglise primitive. Qu'il s'agisse des évangiles synoptiques, des Actes des apôtres, des épitres de saint Paul ou des écrits johanniques, nous trouvons toujours le même tableau : celui de communautés se rattachant au Christ par l'intermédiaire des apôtres et unies entre elles par une même foi. Les controverses des premières années ne font que mieux ressortir le désir d'unité. Là même où le mot d'Eglise, n'est même pas prononcé, dans le quatrième évangile, l'idée de son unité est toujours présente. Non moins forte est la conviction qu'en attendant la parousie, le Christ est présent dans son Eglise, qu'il anime de son Esprit. Il assistera ses apôtres pour qu'ils continuent son œuvre jusqu'à la fin des siècles. Ce sont là des faits incontestables, et les étayer de nombreuses citations serait vouloir enfoncer une porte ouverte. Telle est bien la conscience que l'Eglise primitive a eue d'elle-même.

Or, si nous sautons un siècle en avant, nous constatons que la conscience chrétienne est comme morcelée. Au lieu de la conviction que tous les chrétiens appartiennent à une Eglise unique, nous voyons le fourmillement des sectes : gnostiques de toute obédience, marcionites, montanistes se réclament du Christ. Où sont les vrais héritiers et les continuateurs de l'Eglise apostolique ?

Certains historiens, même protestants, croient devoir se déclarer incompétents pour répondre à cette question. Ils se bornent à constater que le christianisme a pris des formes diverses, sous l'influence de circonstances et de milieux différents. La forme qui a triomphé est ce qu'on appelle le vieux-catholicisme; mais ce succès n'entraîne aucun jugement de valeur. Il semble que ces historiens prennent vis-à-vis des diverses formes du christianisme la même attitude que le naturaliste vis-à-vis d'une classe d'animaux. Toutes les espèces de singe descendent sans doute d'un même ancêtre. Il y en a de grands et de petits; il y a des espèces qui ont disparu et d'autres qui prospèrent; mais tous sont de vrais singes et d'authentiques descendants du même ancêtre. Je ne crois pas que pareille attitude soit légitime, même du point de vue purement historique. Il ne faut pas confondre histoire naturelle et histoire tout court. Quand il fait l'histoire d'une doctrine, même purement humaine, l'historien a le droit, sinon le devoir, de distinguer les vrais héritiers de la pensée d'un maître de ceux qui s'en réclament à tort. On n'écrit pas l'histoire d'une doctrine ou d'une religion comme on écrit l'histoire d'une espèce animale.

Mais ce qui n'est pas légitime pour l'historien en général devient impensable pour l'historien chrétien. Car, si la conscience qu'avait l'Eglise primitive de sa pérennité n'est pas une illusion, il est vain de chercher l'héritage authentique de cette

est si lent, c'est que les méthodes employées de part et d'autre ne sont pas toujours au point et qu'on risque de piétiner sur place au lieu d'avancer.

Qu'on me permette un rapprochement qui fera mieux comprendre ce que je veux dire. Au début de ce siècle, on discutait sur l'essence du christianisme. Chacun se faisait une définition de cette essence en taillant dans les textes évangéliques. Certains supprimaient les textes eschatologiques, comme un produit du milieu juif, pour ne garder que l'enseignement de Jésus sur la paternité de Dieu. D'autres au contraire mettaient l'accent sur les textes eschatologiques, pour ne voir dans le christianisme qu'une grande espérance. Ce sont là des vues de l'esprit qui ne satisfont plus guère que quelques attardés. Eh bien, je me demande si l'on ne fait pas quelque chose de semblable à propos de l'Eglise. On essaie de donner une définition de l'Eglise au moyen de quelques textes scripturaires; puis, en attribuant une valeur normative à cette définition. on déclare adventice ou pernicieux tout ce qui n'y répond pas. On se fait ainsi un idéal d'Eglise démocratique ou charismatique vers lequel il faudrait revenir en retournant le cours de l'histoire. De leur côté, les théologiens catholiques n'ont pas toujours échappé au danger de projeter dans le passé des théories qui, bien qu'ayant leurs racines dans l'Ecriture et la tradition, n'en ont pas moins été formulées plus tard. Il faut reconnaître que certains arguments de nos manuels de théologie ne sont guère convaincants.

Cette critique, qu'on veuille bien le croire, n'est pas inspirée par la méfiance que la spéculation théologique inspire parfois à l'historien. Je reconnais pleinement les droits de la spéculation. L'historien chrétien, à moins d'être un simple chroniqueur, a besoin d'une théologie, qui seule donne un sens à l'histoire. Mais ce que l'historien peut reprocher parfois au théologien, c'est un goût trop prononcé pour les théories abstraites qui ne répondent pas toujours à la complexité du réel. Pour ma part, je ne crois pas qu'on puisse élaborer une théologie de l'Eglise uniquement en raisonnant sur quelques textes scripturaires ou patristiques, qui parlent de l'Eglise. La vérité sur l'Eglise n'est pas seulement dans ce qu'on a dit de l'Eglise; elle est aussi dans la vie de l'Eglise elle-même, dans les faits et les institutions tout autant que dans les théories.

Pour exprimer plus clairement ce que je veux dire, il est nécessaire de donner quelques exemples concrets.

Un fait incontestable qui peut nous servir de point de départ, c'est la conscience que l'Eglise primitive a eue d'elle-même. Jamais elle ne s'est sentie comme un simple conglomérat d'individus professant chacun pour son compte une théorie sur l'essence du christianisme. Prenons le Nouveau Testament dans

son ensemble, sans discuter l'authenticité de tel livre ou de tel logion, comme l'expression de la conscience de l'Eglise primitive. Qu'il s'agisse des évangiles synoptiques, des Actes des apôtres, des épîtres de saint Paul ou des écrits johanniques, nous trouvons toujours le même tableau : celui de communautés se rattachant au Christ par l'intermédiaire des apôtres et unies entre elles par une même foi. Les controverses des premières années ne font que mieux ressortir le désir d'unité. Là même où le mot d'Eglise, n'est même pas prononcé, dans le quatrième évangile, l'idée de son unité est toujours présente. Non moins forte est la conviction qu'en attendant la parousie, le Christ est présent dans son Eglise, qu'il anime de son Esprit. Il assistera ses apôtres pour qu'ils continuent son œuvre jusqu'à la fin des siècles. Ce sont là des faits incontestables, et les étayer de nombreuses citations serait vouloir enfoncer une porte ouverte. Telle est bien la conscience que l'Eglise primitive a eue d'elle-même.

Or, si nous sautons un siècle en avant, nous constatons que la conscience chrétienne est comme morcelée. Au lieu de la conviction que tous les chrétiens appartiennent à une Eglise unique, nous voyons le fourmillement des sectes : gnostiques de toute obédience, marcionites, montanistes se réclament du Christ. Où sont les vrais héritiers et les continuateurs de l'Eglise apostolique ?

Certains historiens, même protestants, croient devoir se déclarer incompétents pour répondre à cette question. Ils se bornent à constater que le christianisme a pris des formes diverses, sous l'influence de circonstances et de milieux différents. La forme qui a triomphé est ce qu'on appelle le vieux-catholicisme; mais ce succès n'entraîne aucun jugement de valeur. Il semble que ces historiens prennent vis-à-vis des diverses formes du christianisme la même attitude que le naturaliste vis-à-vis d'une classe d'animaux. Toutes les espèces de singe descendent sans doute d'un même ancêtre. Il y en a de grands et de petits; il y a des espèces qui ont disparu et d'autres qui prospèrent; mais tous sont de vrais singes et d'authentiques descendants du même ancêtre. Je ne crois pas que pareille attitude soit légitime, même du point de vue purement historique. Il ne faut pas confondre histoire naturelle et histoire tout court. Quand il fait l'histoire d'une doctrine, même purement humaine, l'historien a le droit, sinon le devoir, de distinguer les vrais héritiers de la pensée d'un maître de ceux qui s'en réclament à tort. On n'écrit pas l'histoire d'une doctrine ou d'une religion comme on écrit l'histoire d'une espèce animale.

Mais ce qui n'est pas légitime pour l'historien en général devient impensable pour l'historien chrétien. Car, si la conscience qu'avait l'Eglise primitive de sa pérennité n'est pas une illusion, il est vain de chercher l'héritage authentique de cette

Eglise dans des sectes disparues depuis des siècles. Le succès n'est pas en lui-même un critère de vérité. Mais, pour le chrétien, les faits ont un sens. Une secte qui n'a pu résister à l'épreuve du temps ne peut être tenue pour l'héritière légitime de l'Eglise des apôtres, à qui est promise l'assistance du Christ.

Du point de vue purement historique d'ailleurs, la position de saint Irénée garde toute sa valeur. Les sectes sont des phénomènes locaux dont on peut fixer l'origine. Il n'y a pas eu de marcionisme avant Marcion. Mais en face de ces sectes, dont l'aire de diffusion est limitée, il y a une Eglise, répandue dans tout l'empire romain et au delà, qui veut se rattacher directement aux apôtres, sans l'intermédiaire d'un chef de secte ou de révélations prétendument secrètes. La conscience qu'avait l'Eglise primitive, c'est dans le catholicisme ancien qu'on la retrouve. Il ne fait appel ni à de nouvelles révélations ni à une théologie savante. Il n'invoque que l'Ecriture et la tradition. Aux yeux de l'historien impartial, l'héritage de l'Eglise primitive se trouve dans la grande Eglise et non dans les sectes.

Mais ici se pose un problème : le catholicisme ancien a-t-il lui-même gardé intact cet héritage, ou bien l'a-t-il surchargé d'éléments étrangers au point de changer les valeurs chrétiennes ? On peut résumer les reproches qu'on lui fait par une série de mots affectés d'un suffixe péjoratif : dogmatisme, moralisme, juridisme, sacramentalisme, cléricalisme. Ces changements seraient si profonds qu'il y aurait un fossé entre le catholicisme ancien et le christianisme primitif et que, à un moment donné, une rupture aurait dû se produire.

Malheureusement pour les tenants de cette opinion, on voit de moins en moins, ou même on ne voit plus du tout aujourd'hui où cette rupture se situe. On la plaçait jadis entre le Nouveau Testament et les Pères apostoliques. Aujourd'hui ce n'est plus possible. On trouve les éléments du catholicisme ancien dans le Nouveau Testament lui-même. Le cléricalisme apparaît dans les épîtres pastorales, et le moralisme dans les évangiles synoptiques. Bien plus, chez saint Paul lui-même, si on en croit des exégètes de marque, il y a, à côté de la morale spécifiquement paulinienne, un moralisme qui paraît en contradiction avec elle, si bien que le paulinisme pur n'aurait jamais été professé par personne, même par saint Paul lui-même. Quant au sacramentalisme, on le trouve chez saint Paul et saint Jean. De plus en plus cette prétendue rupture apparaît comme une vue de l'esprit dont on a quelque peine à se débarrasser, mais qu'il est impossible de justifier historiquement.

Sans doute, au cours du premier siècle, l'Eglise s'est développée. Elle a eu à faire face à d'autres problèmes que la crise judaïsante. Vis-à-vis du foisonnement des sectes, elle a dû défendre la tradition aussi bien pour la règle de foi que pour la dis-

cipline. Elle présente à la fin du IIe siècle une organisation qui va lui permettre de durer et d'affronter de nouvelles crises. Est-ce là une déformation? A-t-on substitué à une Eglise charismatique une organisation juridique ?

Des auteurs protestants ont fait bonne justice du prétendu ministère charismatique. Il y a eu des charismes dans l'Eglise primitive; il n'y a jamais eu de « ministère » charismatique. L'attitude de saint Paul vis-à-vis des charismes est d'ailleurs assez éloquente : il revendique pour l'apôtre seul le droit de régir les Eglises.

Après la mort des apôtres, à qui a passé cette autorité apostolique ? La tradition entière répond : aux évêques. Ici on met en doute non les faits historiques, qui sont indéniables, mais la valeur théologique de ces faits. Pourquoi ? Parce que la théorie de la succession apostolique a été élaborée par saint Irénée. C'est une théorie du IIe siècle, elle ne se trouve dans aucune définition qu'on tire de saint Paul; elle n'a donc aucune valeur normative.

C'est ici qu'apparaît l'abus des théories abstraites. On voudrait trouver dans le Nouveau Testament des énoncés qui justifient explicitement le ministère épiscopal. On n'en trouve pas, ou on ne les trouve que dans des écrits qu'on juge trop tardifs et qu'on rejette. Quant à l'opinion de saint Irénée, on la juge comme une théorie abstraite élaborée par saint Irénée à ses risques et périls, pour combattre les gnostiques. Pourtant la doctrine de saint Irénée n'a rien d'une théorie abstraite. Elle repose sur des faits historiques indéniables. Avant saint Irénée, Hégésippe avait dressé des listes épiscopales. Quoi qu'il en soit de leur exactitude, Hégésippe ne les a pas inventées. Elles témoignent d'un fait : c'est que les Eglises apostoliques avaient conscience de leur continuité et que cette continuité leur paraissait garantie par les évêques qui, depuis leur fondation, s'étaient succédé à leur tête. C'était l'évêque qui faisait l'unité de l'Eglise et qui était le gardien de la tradition. Qu'on relise les lettres de saint Ignace, écrites environ un demi-siècle après la mort de saint Paul et un demi-siècle avant saint Irénée. On verra que celui-ci n'invente pas une théorie abstraite; il prend conscience d'un fait, ce qui est tout autre chose. La théorie n'existait peut-être pas, mais elle avait été vécue. Lui refuser toute valeur, parce qu'elle n'est pas attestée explicitement dans le Nouveau Testament, c'est refuser le témoignage de la vie de l'Eglise. Tout ce que nous savons de la crise gnostique nous prouve que, si la grande Eglise en est sortie victorieuse, c'est surtout à ses évêques qu'elle le doit. Ils n'avaient ni le génie d'un Marcion ni la subtilité d'un Valentin; mais ils avaient conscience d'être les gardiens de la tradition apostolique et de représenter pour leur

temps l'autorité des apôtres. Même pour ceux qui n'admettent pas l'authenticité des épîtres pastorales, les recommandations qu'elles contiennent ne peuvent pas être négligées. Elles témoignent au moins que l'Eglise, bien avant saint Irénée, avait la conviction qu'il y avait des hommes à qui était confié le dépôt de la foi. Et surtout, qui donc a sauvé les Écritures, sinon les évêques de la grande Eglise qui ont fixé le canon ?

Il y a là un faisceau de faits qu'il est impossible de dissocier. L'incroyant peut ne voir là que la réaction légitime d'un organisme sain contre les forces de corruption qui le menacent de l'intérieur et de l'extérieur. Mais le chrétien, qui croit aux promesses du Christ, peut-il y voir autre chose que l'action de l'Esprit-Saint ? Sans doute on peut imaginer que celui-ci aurait pu sauvegarder l'unité de l'Eglise dans des communautés charismatiques ou démocratiques. Mais ce sont là des vues de l'esprit. Il est bien certain que l'unité de l'Eglise, la règle de foi et le canon des Ecritures ont été sauvegardés par l'épiscopat. Nous n'avons pas de leçon à donner à l'Esprit-Saint. Les moyens qu'il a choisis sont attestés par les faits.

Il n'est pas superflu, je crois, de préciser le sens de la succession apostolique telle qu'elle se présente dans l'Eglise primitive. On semble parfois se la représenter comme une suite d'individus qui se sont transmis l'un à l'autre un charisme par l'imposition des mains, un peu comme un père donne la vie à son fils. Ainsi présentée, la succession apostolique est non seulement simplifiée, mais aussi historiquement inexacte. D'après l'usage qui est attesté universellement dès le IIIe siècle, l'évêque n'ordonne jamais son successeur. L'imposition des mains est donnée à celui-ci par les évêques voisins. Cette imposition des mains est un élément essentiel; mais elle n'est pas seule en cause. Un évêque n'est pas un individu isolé. Il a son presbytérium et sa communauté. Il est élu par cette communauté et, généralement, il est choisi parmi ses membres. Celle-ci joue donc un rôle dans la succession épiscopale, et sa continuité est garante de l'authenticité du dépôt de la foi dont l'évêque est le gardien. Mais il y a encore une autre garantie. L'Eglise locale ne vit pas repliée sur elle-même; elle fait partie de la grande Eglise et elle doit être en communion avec les autres communautés. Cette communion c'est par les évêques qu'elle s'établit, et c'est pourquoi l'intervention des évêques voisins est nécessaire. Par l'imposition des mains, ils introduisent l'élu dans leur collège et lui confèrent le charisme qu'ils ont conscience de tenir des apôtres. Même du point de vue humain, la succession épiscopale ainsi comprise offre des garanties pour la sauvegarde d'une tradition.

Cet exemple de la succession apostolique aura fait com-

prendre, je l'espère, l'opposition que j'ai mise entre théorie abstraite et vie de l'Eglise. Je n'entends pas limiter par là les droits de la spéculation théologique. Celle-ci est nécessaire; mais elle ne peut partir simplement de vues théoriques obtenues par des coupes artificielles dans la réalité vivante. Elle doit tenir compte de la complexité du réel et s'appuyer aussi bien sur les faits que sur les énoncés théoriques.

Voici maintenant un autre exemple, celui de la primauté romaine.

L'histoire nous livre quelques faits incontestables.

1. Le Nouveau Testament contient un certain nombre de logia qui attribuent la primauté à saint Pierre dans le collège apostolique, spécialement Matthieu, XVI, 18. Faisons abstraction de leur authenticité; ils expriment au moins la conviction des premières communautés chrétiennes.

2. L'Eglise de Rome est l'Eglise des apôtres Pierre et Paul. Telle est la conviction de l'Eglise ancienne. Des auteurs protestants admettent aujourd'hui que cette conviction repose sur un fait historique.

3. Cette Eglise a exercé au cours des quatre premiers siècles une telle influence et parlé avec une telle autorité que cela suppose le sentiment d'une certaine autorité et sa reconnaissance par les autres Eglises, quoi qu'il en soit de sa nature et de ses limites.

4. A partir du Ve siècle, les évêques de Rome ont revendiqué explicitement cette primauté au nom de la succession de Pierre et du logion de Matthieu, XVI, 18.

La tradition a reconnu la cohérence de ces faits. Il y a une cinquantaine d'années, bon nombre d'auteurs protestants reconnaissaient aussi cette cohérence; mais ils en tiraient une autre conclusion. Le logion de Matthieu, XVI, 18, leur paraissait si parfaitement adapté aux revendications de Rome qu'ils y voyaient une projection dans le passé de ces revendications. Ce logion aurait été créé précisément pour leur donner une base scripturaire.

Une telle opinion n'est plus défendable aujourd'hui et n'est d'ailleurs plus défendue par aucun exégète sérieux. Ceux-là même qui ne voient pas dans ce logion une parole historique de Jésus reconnaissent qu'il appartient au vieux fonds palestinien des évangiles et ne peut avoir été créé à Rome. Et puis ce logion n'est pas un bloc erratique dans la tradition évangélique. Il y a d'autres logia, comme Luc, XXII, 31, et Jean, XXI, 15, et tout un contexte général qui attribue à Pierre une place à part dans le collège apostolique. Certains exégètes protestants ont fait un pas en avant et reconnaissent la primauté accordée à Pierre. Il faut rendre hommage à leur loyauté; on doit pour-

tant constater que cette avance a été timide. Ce texte, qui paraissait si décisif qu'on aurait voulu le rayer du Nouveau Testament il y a cinquante ans, n'aurait plus aujourd'hui aucune portée pour la primauté romaine. La primauté de Pierre, d'une part, n'aurait été que temporaire et aurait cessé quand l'apôtre avait quitté Jérusalem. Et, d'autre part, les promesses faites à Pierre ne valent que pour lui personnellement. Il me parait inutile d'insister sur le premier point. Je reviendrai plus loin sur le second.

Ce n'est pas tout. On a voulu dissocier encore d'une autre façon la cohérence des faits. On reconnait l'autorité dont a joui l'Eglise de Rome; mais cette autorité, elle la tiendrait de sa position géographique et politique. Il est évident que cette situation a servi le prestige de l'Eglise romaine et a facilité ses relations avec les autres Eglises. Mais il ne faut pas retourner le problème. Si les deux grands apôtres se sont rendus à Rome, c'est bien sans doute parce qu'elle était le centre de l'empire et une position-clé pour le christianisme. Cela ne veut pas dire qu'elle soit devenue automatiquement la capitale du christianisme parce qu'elle était celle de l'empire, ni qu'elle devait perdre ses prérogatives le jour où le centre de gravité de l'empire se déplacerait. Pour la conscience chrétienne, il est clair que le fait religieux prime le fait politique. Quand saint Irénée fait appel au témoignage de l'Eglise de Rome, c'est en tant qu'Eglise apostolique, et plus spécialement en tant qu'Eglise des deux grands apôtres Pierre et Paul. Si Rome n'avait pas été une Eglise apostolique, Irénée n'aurait pas pu faire appel à son témoignage, bien qu'elle fût la capitale de l'empire, car ce serait contraire à toute son argumentation.

Il reste enfin l'application de Matthieu, XVI, 18 aux évêques de Rome, à partir du Ve siècle. Ce serait là une interprétation abusive, parce que les promesses faites à Pierre sont purement personnelles. Elles s'adressent à lui et à personne d'autre, et rien dans le contexte ne fait allusion à des successeurs. Du point de vue de l'exégèse pure et abstraction faite des contingences historiques, c'est exact. L'application aux successeurs de Pierre est une interprétation extensive, ce qui ne veut pas dire qu'elle soit abusive. Si saint Pierre avait vécu jusqu'à la parousie, il n'y aurait pas eu de problème. Mais saint Pierre est mort, et l'Eglise devait durer. Quel sens devait prendre, pour les générations suivantes, le logion de Matthieu ? On peut dire que la foi de Pierre restait le fondement de l'Eglise. Mais qui serait le témoin de cette foi, sinon le chef de la communauté qui avait reçu le dépôt de la foi de Pierre ? De plus les paroles de Jésus attribuaient à Pierre des pouvoirs qu'il ne pouvait exercer personnellement que de son vivant, et ces pouvoirs étaient nécessaires à la

vie de l'Eglise. Qui pourrait désormais lier et délier et user du pouvoir des clés, sinon celui qui tiendrait ses pouvoirs de Pierre et exercerait l'autorité en son nom ? Sans doute l'apostolat comme tel n'est pas transmissible, et les évêques ne sont pas successeurs des apôtres en ce sens qu'ils seraient eux-mêmes apôtres. Mais ils avaient conscience de tenir de ceux-ci le dépôt de la foi qu'ils devaient garder et le pouvoir de régir l'Eglise qu'ils exerçaient en leur nom. En ce sens ils pouvaient se dire successeurs des apôtres. L'évêque de Rome devait être considéré comme le gardien de la foi de Pierre et le détenteur de son autorité.

On veut bien admettre que cette interprétation serait légitime, si elle s'appuyait sur une tradition ininterrompue des origines au Ve siècle. Mais entre ce texte et son interprétation, il y a un hiatus de quatre siècles. Ici encore apparait l'abus des théories abstraites. On ne peut concevoir la tradition que comme une série d'énoncés intellectuels. Les théologiens catholiques ne sont pas toujours exempts de ce travers. Ils répondront que cette exégèse s'est transmise oralement pendant les quatre premiers siècles. Cela me semble insuffisant et, en tout cas, historiquement incontrôlable, s'il s'agit d'une exégèse formelle. La vraie solution n'est pas là, mais dans une notion plus large de la tradition, qui tient compte des faits et non seulement des théories. L'hiatus que l'on prétend trouver est comblé non par des déclarations, mais par des actes. La manière dont les évêques de Rome ont parlé et agi montre qu'ils se sentaient responsables vis-à-vis de toute l'Eglise du dépôt qu'ils tenaient de Pierre. On n'a jamais mis en doute, dans les premiers siècles, leur qualité de successeurs de Pierre ni le principe de leur autorité quoi qu'il en soit de ses limites. Ils rencontrèrent des résistances; mais, en définitive, l'Eglise entière se rallia aux solutions qu'ils avaient proposées. L'application des promesses de Matth., XVI, 18, à l'évêque de Rome n'a pas germé arbitrairement dans le cerveau d'un pape ambitieux du Ve siècle. Ce n'était que l'explication de ce qui s'était fait depuis toujours. Ce n'était pas une invention, c'était une prise de conscience.

On voudrait que le premier successeur de Pierre ait établi son autorité par un syllogisme en forme bâti sur Matth. XVI, 18, et qu'il l'ait fait connaitre par écrit. On exige de plus que l'argument ait été reproduit par une série ininterrompue de témoignages des origines au Ve siècle. Mais c'est là transposer dans le passé des exigences intellectuelles étrangères à la vie de l'Eglise primitive. Les écrits n'ont joué qu'un rôle secondaire dans le développement du christianisme primitif. Saint Paul a exercé son apostolat pendant une trentaine d'années, et ils nous reste treize ou quatorze épitres de lui. Et ce sont des écrits

de circonstance. S'il n'y avait pas eu de désordre dans l'assemblée de Corinthe, nous ne saurions rien des croyances de saint Paul sur l'eucharistie, et il y aurait un hiatus de plus dans la tradition. Et puis les croyances chrétiennes ne se sont pas développées par voie de syllogismes. Ceux que l'on a faits après coup pour les justifier sont légitimes; mais il y a peu de chance qu'ils recouvrent exactement le cheminement réel de la croyance primitive. Les arguments des Pères de Nicée contre Arius sont valables; mais ce n'est pas de ces savantes discussions qu'avait germé la foi de l'Eglise, foi qui existait avant Arius et que les théories savantes de celui-ci heurtaient profondément. Le christianisme ne s'est pas présenté comme une philosophie dont toutes les parties s'ajustent par voie de raisonnement, mais comme une religion révélée, avec une foi et un culte. Les intuitions de la foi, les actes du culte, la piété, la pratique de l'évangile ont joué un grand rôle dans le développement de la doctrine chrétienne, et ce sont des éléments qu'il est difficile de faire entrer dans les syllogismes. C'est plus vrai encore des inspirations de l'Esprit-Saint. L'Eglise primitive a eu la conviction de posséder l'Esprit-Saint. L'Esprit a-t-il quitté l'Eglise à un moment donné, comme la Gloire de Dieu a quitté le temple de Jérusalem au temps d'Ezéchiel ? Alors il n'y a plus d'Eglise. Mais si la promesse faite aux apôtres par le Christ d'être avec eux jusqu'à la fin des siècles n'est pas une illusion, ne faut-il pas admettre que le développement de l'Eglise s'est fait sous l'action de l'Esprit du Christ et que sa tradition vivante a une valeur normative ?

Beaucoup de protestants regrettent aujourd'hui que la Réforme ait rompu trop brutalement avec la tradition, et ils font un effort pour retrouver le contact avec elle. On doit s'en réjouir et les aider dans cet effort. Mais il ne faut pas qu'il y ait d'équivoque sur ce qu'on entend par tradition. Ce n'est pas un arsenal de textes où chacun va puiser à son gré pour reconstruire un système. La tradition, c'est la vie même de l'Eglise, avec sa foi, son culte, ses institutions. Elle constitue un tout indivisible. En prendre quelques éléments et en rejeter d'autres, ce serait se livrer à un replâtrage, qui pourrait avoir quelque ressemblance extérieure avec l'Eglise ancienne; ce ne serait pas retrouver le contact avec la tradition vivante.

Quant aux Orthodoxes, ils sont en plein accord avec nous sur le terrain de la tradition. Ils croient comme nous que le développement de l'Eglise s'est fait sous l'action de l'Esprit-Saint. Leur désaccord avec nous est négatif. Nous croyons tout ce qu'ils croient; mais ils n'admettent pas les définitions de foi qui ont suivi la séparation. Ils se comportent, en fait, comme si le développement de l'Eglise et de ses institutions, qui était

légitime jusqu'au concile de Chalcédoine, ne l'était plus désormais. Pourtant le problème de la primauté romaine n'était pas un faux problème, et il se posait à la conscience de l'Eglise. La solution que lui a donnée le concile du Vatican n'a pas été prise à la légère, et elle a une base solide dans la tradition orientale et occidentale. Les évêques Orthodoxes n'ont pas pris part au concile et n'ont pas souscrit à la définition. Est-il impossible qu'ils y souscrivent un jour ? Ils pourraient le faire sans rien renier de ce qu'il y a de positif dans leur tradition. Ni leur dogme, ni leur théologie traditionnelle, ni leur liturgie, ni leur discipline ne sont mis en cause. Leur acte ne serait en rien un appauvrissement pour l'Eglise orientale, et ce serait un enrichissement pour l'Eglise tout entière.

Je ne me fais pas illusion sur les obstacles qui s'opposent à une telle décision. Mais il ne faut pas se faire non plus d'illusion sur la manière dont pourrait se faire l'union des Eglises. Protestants et Orthodoxes reconnaissent que cette union est impossible sans l'Eglise catholique. Pourquoi ? Est-ce à cause de son importance numérique ? Je ne le pense pas. C'est parce que, quels que soient les reproches qu'ils font à cette Eglise, ils reconnaissent qu'elle possède une tradition authentique. Mais précisément Rome n'abandonnera jamais rien de ce qu'elle considère comme faisant partie essentielle de cette tradition. On n'imagine pas que l'Eglise Orthodoxe pourrait abandonner, dans un but d'union, son sacramentalisme ou le culte des images. On ne peut imaginer davantage que Rome sacrifierait sa primauté qui fait partie de son héritage authentique.

Je n'ai pas la naïveté de croire que ces considérations paraîtront définitives à tout le monde. On voudra bien prendre ces pages pour ce qu'elles sont : quelques réflexions d'un historien catholique sur le problème de l'Eglise. Je n'ai pas non plus la prétention d'avoir dit des choses neuves et sensationnelles. J'ai voulu seulement insister sur un point : une saine notion de la tradition. Il me semble qu'il y a souvent quelque imprécision sur ce point, même chez des théologiens catholiques. La tradition n'est pas une série d'énoncés théoriques qu'on se transmet de bouche à oreille. Elle s'incarne dans toute la vie de l'Eglise, dans ses actes, dans sa prière, dans ses institutions. J'ai donné deux exemples, pour la succession épiscopale et pour la primauté romaine. Quand on étudie l'histoire des origines de l'Eglise à la lumière de la tradition ainsi entendue, on constate qu'il y a eu développement mais non rupture ni solution de continuité. Pour qui croit aux promesses du Christ, ce développement n'a pu se faire que sous l'action de l'Esprit-Saint. Mais la division n'est pas l'œuvre de l'Esprit-Saint. Tous les chrétiens en sont conscients et ils souhaitent aujourd'hui l'unité. Il faut

donc que nous sentions tout ce qui nous rapproche, mais aussi que nous sachions ce qui nous sépare, car l'union ne peut se faire que dans la sincérité et la vérité. J'ai insisté peut-être davantage sur ce qui nous sépare; mais je n'ignore pas ce qui nous rapproche. En attendant que l'union puisse se faire, je souhaite que chacun, en gardant précieusement ce qu'il y a de positif dans sa propre tradition, essaie de comprendre aussi ce qu'il y a d'authentique dans les autres.

La doctrine de la primauté à la lumière de l'ecclésiologie

par
le R. P. Nicolas Afanassieff (Orth.)

1. Les positions des Eglises orthodoxe et catholique dans la question de la primauté de l'évêque de Rome sont claires et définies. Nous ne pouvons pas imaginer un catholicisme sans doctrine de la primauté, alors que pour l'orthodoxie cette doctrine est absolument inacceptable. Cette place spéciale qu'occupe la doctrine de la primauté dans la conscience des Eglises catholique et orthodoxe indique que c'est là le point névralgique de leurs relations.

2. Si nous nous demandons autour de quoi dans le domaine de la primauté, tourne principalement la discussion entre catholiques et orthodoxes, nous devons constater que la question de l'exégèse de Mt., XVI, 18, joue un rôle bien secondaire, surtout pour ce qui est des Orthodoxes. La discussion porte surtout sur la notion du pouvoir dans l'Eglise. Ce n'est pas déviation de la discussion sur la primauté, le problème du pouvoir contenant le problème de la primauté. La théologie orthodoxe oppose à la doctrine du pouvoir de l'évêque de Rome sur toute l'Eglise la notion des conciles œcuméniques, porteurs du pouvoir suprême dans l'Eglise. En conséquence, la doctrine orthodoxe attribue l'infaillibilité en matière de foi non pas à un seul évêque, mais au concile œcuménique. Quant à la doctrine de l'infaillibilité de l'Eglise elle-même, que l'on dresse contre l'infaillibilité de l'évêque de Rome *ex cathedra*, dans le sein même de l'Eglise Orthodoxe elle s'avère comme une opinion théologique sans audience bien large. Il est vrai aussi que la doctrine de l'infaillibilité du concile œcuménique, pris comme tel, n'exprime pas une doctrine généralement admise dans l'Eglise Orthodoxe,

mais constitue seulement un enseignement d'école. En rejetant la doctrine de la primauté, l'Eglise Orthodoxe oppose à l'évêque de Rome un ou plusieurs autres évêques. Dès la fin du IVe siècle, l'empereur romain, puis byzantin, s'efforce de donner par le biais des conciles œcuméniques, au patriarche de Constantinople les mêmes droits que ceux de l'évêque de Rome et d'en faire le porteur du pouvoir spirituel suprême dans l'empire byzantin : il veut ainsi diviser entre deux personnes le pouvoir suprême sur toute l'Eglise. Dans la même ligne se situe la théorie des cinq sens selon laquelle le pouvoir spirituel se divise entre cinq personnes (pentarchie). Enfin la doctrine de la κηδεμονία πάντων, apparue au déclin de l'histoire byzantine et qui pour cela, historiquement, n'a pas réussi, voulait d'une façon pas très évidente faire du patriarche de Constantinople un pape oriental.

Cette discussion sur le pouvoir continue sous une autre forme jusqu'à nos jours et se poursuivra probablement indéfiniment. Les deux protagonistes se tiennent sur des positions qui, semble-t-il, s'excluent l'une l'autre; et cependant, il se trouve entre eux un point commun qui les unit. La différence des doctrines sur le pouvoir n'est pas qualitative, mais quantitative. Des deux côtés on est bien d'accord que le pouvoir sur toute l'Eglise existe, mais l'on discute pour savoir comment doit se distribuer ce pouvoir et à qui il doit appartenir. Mais est-ce en réalité si important ? Quelle importance peut-il y avoir, du point de vue de la doctrine de l'Eglise, que le pouvoir appartienne à une seule personne ou au concile ? L'important n'est pas de savoir comment doit se distribuer le pouvoir sur toute l'Eglise et à qui il doit appartenir; l'important est de savoir si le pouvoir existe et s'il doit exister.

3. Selon la théorie catholique, le Christ a placé l'apôtre Pierre à la tête de toute l'Eglise. Pierre a transmis ce pouvoir à l'évêque de Rome et ce pouvoir est exercé, de nos jours, par les successeurs de Pierre sur la chaire de Rome. Aux yeux de l'Eglise Orthodoxe, le Christ a donné le pouvoir sur l'Eglise à l'assemblée des apôtres et c'est d'eux qu'il est passé à l'assemblée des évêques, dont chacun se trouve être le successeur d'un apôtre. Quant à la doctrine catholique, qui se base sur Mt., XVI, 18, elle ne peut pas être directement puisée de ce λόγιον du Christ. Les mots *Tu es Petrus* ne permettent pas de conclure immédiatement que le Christ ait donné à Pierre le pouvoir sur l'Eglise. Il est la pierre sur laquelle est bâtie l'Eglise. De la notion de pierre on ne peut déduire l'idée de pouvoir sur l'Eglise, surtout si nous traduisons πέτρα non par pierre (d'ailleurs plus exact), mais par « roc » qui s'associe à la notion de « roc sacré » sur lequel se trouvait le « Saint des Saints » du Temple de Jérusalem. Le sacerdoce de l'Ancien Testament ne découlait pas du roc sacré. On ne peut non plus déduire l'idée de pouvoir

de la notion d' « édification » de l'Eglise. Néanmoins la doctrine du pouvoir dans l'Eglise peut être déduite de Mt., XVI, 18, non pas des paroles *Tu es Petrus*, mais de la notion de l'Eglise dont il est fait mention.

Je comprends très bien qu'une telle manière de poser la question rend bien difficile la question elle-même. Quand nous lisons à l'heure actuelle dans Mt., XVI, 18, le mot grec ἐκκλησία, nous ne savons pas, et vraisemblablement nous ne saurons jamais exactement, de quoi parlait le Christ. Je veux laisser de côté le problème de la signification d'ἐκκλησία dans les paroles du Christ, mais il me suffit que pour les premiers chrétiens qui entendaient ou lisaient ce mot dans les paroles du Christ, ce n'était pas quelque chose d'indéfini et qui n'existait pas encore; c'était une chose concrète et définie au plus haut point, dans laquelle ils vivaient; et ceci nous est bien connu. Malgré toute la difficulté de cette manière de poser le problème, je la crois la seule possible. La notion du pouvoir dans l'Eglise est une notion ecclésiologique et c'est pourquoi elle doit être examinée d'un point de vue ecclésiologique.

4. Bien que différentes, les ecclésiologies catholique et orthodoxe présentent comme je l'ai déjà indiqué plus haut, un point de départ commun. Toutes les deux forment deux espèces différentes d'une seule et même ecclésiologie, que l'on peut appeler universo-épiscopale. Sans m'y arrêter, car cette ecclésiologie est généralement connue, il me suffira seulement d'indiquer que l'Eglise universelle est un seul organisme qui contient toutes les églises locales existant à la surface de la terre. Cette ecclésiologie a été pour la première fois nettement formulée par Cyprien de Carthage. Cyprien était romain, sinon de naissance, du moins d'esprit. En devenant chrétien, il renonça au passé, à son milieu et à tout ce qui constituait jadis sa vie et ce qui l'intéressait. Il consacra le reste de sa vie au service de l'Eglise; mais malgré lui, il apporta dans l'Eglise le concept romain de l'empire. L'idée de l'Eglise universelle se déduisait, chez Cyprien, du concept de l'empire; elle était en quelque sorte une application de ce concept à la doctrine de l'Eglise. A présent nous ne nous rendons pas toujours compte de cette force d'attraction que constituait, pour certains membres actifs de l'Eglise, le concept romain de l'empire. Il suffit de rappeler que le maître de Cyprien a été Tertullien et que ce même Tertullien, après avoir solennellement déclaré au monde romain qu'il n'y avait rien de plus étranger pour un chrétien que de s'occuper des affaires publiques (*res publica*), faisait une sorte d'analogie entre la monarchie romaine et la doctrine de la Tri-

nité[1]. Cyprien avait le sentiment qu'à son époque l'unité empirique de l'Eglise n'était pas assez solide. Les hérétiques menaçaient alors l'Eglise beaucoup plus qu'auparavant. Plus d'une fois il lui sembla, dans son entendement humain, que l'Eglise était en danger de mort. L'orgueil et la superbe des hommes détachaient de l'Eglise les schismatiques qui, non moins que les hérétiques, affaiblissaient l'Eglise. D'autre part, aux yeux de Cyprien se présentait une autre unité tellement solide qu'elle semblait à la limite de la perfection. Cyprien n'a pas vécu ce drame angoissant qu'ont vécu Jérôme et ses contemporains qui croyaient, devant la chute de Rome, à la fin du monde civilisé. Rome était fermement établie et le concept de l'empire transformait toute l'οἰκουμένη en un empire romain unique. L'empire romain devenait un organisme universel auquel étaient liées la vie et la destinée du monde. Il constituait le σῶμα dont l'âme était l'empereur. C'est plutôt inconsciemment que Cyprien, inspiré par l'idée de l'empire, bâtissait sa doctrine de l'Eglise sur la notion d'un organisme unique. Il appliqua à l'Eglise universelle la doctrine de Paul sur la constitution organique du corps du Christ. De même que l'on distingue dans l'Eglise ses différents membres, l'Eglise universelle est empiriquement constituée par les différentes églises locales qui sont ses membres : *una ecclesia per totum mundum in multa membra divisa est*[2].

La doctrine de l'Eglise universelle constituée par les différentes églises locales devait faire poser à Cyprien la question de son unité empirique. Cyprien y répondit par la doctrine de l'épiscopat. Si l'évêque constitue le principe de l'unité de chaque église locale, de même l'épiscopat doit être le principe de l'unité de toute l'Eglise. La pluralité des évêques ne comporte pas la pluralité de leurs chaires, car dans toute l'Eglise universelle il n'y a qu'une seule chaire : c'est la chaire de Pierre qui est occupée par tout l'épiscopat : *Episcopatus unus est cujus a singulis in solidum pars tenetur*[3]. L'unité de l'Eglise est assurée par l'unité de l'épiscopat, et l'unité de l'épiscopat est assurée par l'unité de la chaire de Pierre. Pour Ignace, de même que pour l'apôtre Paul, dans chaque église locale se manifeste toute la plénitude de l'Eglise. Pour Cyprien, dans chaque évêque se

1. A propos de ce passage de l'*Adv. Praxeam* (3) auquel fait allusion le P. Manassieff, on se permettra de remarquer simplement ceci. Tertullien explique le mot de *monarchia* par son sens courant de *singulare et unicum imperium*, et sans aucune référence à l'idéologie impériale romaine. Bien plus, et surtout, ce terme est employé non par Tertullien lui-même, mais par ses adversaires, les patripassiens, adversaires de la doctrine catholique de la Trinité : « *Monarchiam tenemus* », répètent-ils. Tertullien leur rétorque que la « monarchie », l'unité divine, se développe en *économie*. On ne saurait donc dire que Tertullien fait une analogie entre la monarchie romaine et la doctrine de la Trinité. Et on ne saurait non plus voir sur ce point une influence de Tertullien sur l'ecclésiologie de Cyprien. (*Note de la rédaction.*)

2. *Ep.*, LV, 24, 2.

3. *De unit. eccl.*, V.

manifeste tout l'épiscopat. C'était pour lui une idée vivante et non abstraite. Il s'estimait non seulement le successeur des évêques de Carthage, mais aussi le successeur des évêques de Rome. On pourrait représenter la doctrine de Cyprien sur l'Eglise universelle par un cône tronqué : la grande base inférieure de ce cône serait la multitude des églises locales et la petite base supérieure la multitude des évêques. A chaque point de la grande base correspondrait un point de la petite base et tout ceci aboutit à l'unité de l'Eglise, car tous les points de la grande base tendent vers un seul à travers l'unique chaire de Pierre qui est occupée par l'ensemble des évêques et non pas par un seul.

La petite base ne peut pas exister sans la grande parce que l'évêque est dans l'Eglise et que sans Eglise il n'y a pas d'évêque. La grande base ne peut exister sans la petite, car l'Eglise est dans l'évêque ; la chaire de Pierre, qu'occupe l'épiscopat, a été établie par le Christ, comme la seule dans son Eglise unique, et sans elle il n'y a pas d'Eglise. On ne peut pas séparer les deux bases entre elles : en effet, l'Eglise universelle est représentée par tout le cône tronqué et non pas par la grande ou la petite base seule. Cependant la petite base se trouve au-dessus de la multitude des églises locales. Chaque église a à sa tête son évêque qui est membre d'un épiscopat unique; de même l'Eglise universelle a à sa tête la multitude concordante de l'épiscopat. Ainsi, dans le cadre de l'Eglise universelle, Cyprien devait inévitablement arriver à la doctrine du pouvoir dans l'Eglise : le pouvoir dans l'Eglise appartient à l'épiscopat et par lui à chaque évêque dans son église. C'est à Cyprien qu'appartient la première esquisse de la doctrine des conciles et son application pratique. En outre, la doctrine de Cyprien sur l'Eglise avait encore une autre conséquence inévitable : on ne peut pas édifier l'unité universelle de l'Eglise à l'instar de l'unité de l'empire romain, sans l'élément de base de cette unité, c'est-à-dire : le droit. Les décisions des conciles n'auraient pas eu de valeur réelle sans base juridique et l'accord réalisé au concile serait seulement d'ordre idéal sans facteur empirique. Cyprien se rendait-il compte que dans sa conception de l'Eglise universelle la grande et la petite base étaient unies par le droit ? En introduisant le moment juridique dans l'idée du pouvoir, Cyprien refusa de l'étendre aux relations des évêques entre eux. A ses yeux la pluralité des évêques constituait une *concors numerositas*, c'est-à-dire une concorde réalisée par l'amour fraternel des membres entre eux. Ainsi, selon Cyprien, la concorde dans l'amour des évêques représente le pouvoir dans l'Eglise, mais en elle-même, elle exclut le moment du pouvoir : les évêques ne sont pas soumis les uns aux autres, mais ils sont unis comme les différents sons qui forment un accord musical.

Cyprien n'a pas achevé le système de sa doctrine de l'Eglise. Il n'a pas tiré les conclusions qui s'imposaient, comme en géné-

ral il n'a pas tiré les conclusions de ses autres doctrines. Cyprien était plus génial dans son activité dans l'Eglise que dans sa pensée théologique. Il a légué à la postérité une image idéale de l'évêque qui apparaît avec tant de lumière et de netteté que nous la voyons en pensée, image dans laquelle et sur laquelle il n'y a aucune ombre. Et d'autre part, il a laissé une œuvre littéraire qui souffre de contradictions internes et qui constitue un sujet de discussion jusqu'à nos jours.

Et cependant Cyprien possédait toutes les données pour parfaire sa doctrine car, selon lui, il n'y a qu'un seul évêque dans l'Eglise universelle. Sans vouloir placer l'évêque de Rome hors de la *concors numerositas*, la place qu'il donnait à l'Eglise de Rome la mettait au-dessus de cette multitude concordante (elle est *matrix* et *radix*[4], *unde unitas sacerdotalis exorta est*[5]). L'évêque de Rome lui-même s'est chargé à sa place de tirer les conclusions. De même inachevée est restée la doctrine de Cyprien sur les conciles qui sont l'expression de l'unité de l'épiscopat. Elle a été achevée sans lui, mais sous une forme qu'il ne pouvait prévoir, dans l'Eglise de l'empire où le concile des évêques est devenu un concile d'empire. Au déclin de sa vie, il assista à la chute de son système et il vit que la *concors numerositas* n'était qu'un idéal et que, dans la vie empirique, il y avait une *numerositas* qui n'était pas *concors*. Lors de sa discussion avec le pape Etienne il dut renoncer à sa doctrine sur l'unité de l'épiscopat et déclarer que chaque évêque répond seulement devant Dieu, qu'il ne peut être jugé par les autres et qu'il ne peut pas lui-même juger les autres. Cette thèse non seulement ne correspondait pas à ce que contenait l'Eglise avant Cyprien, mais encore ne répondait pas à ce que contenait la doctrine de Cyprien lui-même.

Dans la pensée de Cyprien, la doctrine du pouvoir dans l'Eglise était en liaison avec la parole du Christ dans Mt., XVI, 18. Pourtant, cette parole n'était pas à la base de l'idée du pouvoir que contenait la doctrine de l'Eglise universelle. Mt., XVI, 18, servait seulement de base à l'affirmation que ce pouvoir a été transmis à Pierre, sur lequel est édifiée l'Eglise où il a reçu le « pouvoir des clés ». En d'autres termes, Cyprien croyait que le Christ avait parlé de l'Eglise universelle. Si l'on reconnait la doctrine de l'Eglise universelle, on est logiquement forcé de conclure à l'existence du pouvoir en elle.

5. La doctrine de l'Eglise universelle est presque devenue, à l'heure actuelle, un axiome théologique. Il est très significatif

4. *Ep.*, LIX, 14.
5. *Ep.*, XLVIII, 3.

de voir le professeur Oscar CULLMANN, dans son brillant ouvrage *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr*, se servir de cette doctrine comme d'une doctrine irréfutable en soi. Cependant une autre notion de l'Eglise aurait éclairé d'une façon quelque peu différente la figure de l'apôtre Pierre. C'est pourquoi il est indispensable de se demander si l'ecclésiologie universelle est la seule à exister et surtout si elle est primitive. Ne peut-il pas exister et n'existait-il pas une autre ecclésiologie à laquelle elle aurait succédé ? Tout en soulevant la question de l'existence de plusieurs systèmes ecclésiologiques, je ne veux pas relativiser la doctrine de l'Eglise. L'Eglise de Dieu reste unique, malgré le nombre d'ecclésiologies possibles. Quand je parle de différentes ecclésiologies, il s'agit de différentes conceptions de l'Eglise et non de différentes Eglises.

Si l'idée de l'Eglise universelle n'était pas du tout dans notre conscience, il est sûr que nous ne l'aurions pas trouvée dans le Nouveau Testament, surtout dans les écrits de l'apôtre Paul. J'estime que toutes les tentatives faites pour découvrir chez Paul l'idée de l'Eglise universelle ont échoué. L'idée juive de la *Qahal* ou *Qehala* était sûrement connue de l'apôtre Paul, mais nous n'avons aucune raison d'estimer qu'il partait de cette idée dans sa conception de l'Eglise chrétienne. Même si la conscience chrétienne primitive considérait les églises locales comme une extension dans l'espace de l'Eglise de Jérusalem, cette doctrine n'était point prévalente, surtout dans les églises de Paul, et elle devait disparaître avec la destruction de Jérusalem. Je n'ai pas la possibilité de faire une analyse de tous les écrits néo-testamentaires pour démontrer qu'il ne s'y trouve pas l'idée de l'Eglise universelle. Ce serait trop compliqué et ne pourrait que soulever des discussions à propos de l'exégèse de tel ou tel endroit du Nouveau Testament. Il me semble plus utile d'aborder ce problème par l'autre bout : le problème de la notion de l'Eglise universelle dans les premiers temps ne se poserait pas du tout si nous pouvions démontrer qu'il existait alors une autre ecclésiologie.

La doctrine sur l'Eglise de l'apôtre Paul et de tous les écrits néo-testamentaires était eucharistique. C'est-à-dire que j'affirme l'existence, dans les temps apostoliques, d'une ecclésiologie que l'on peut appeler « eucharistique ». C'est seulement dans l'aspect eucharistique que l'on peut comprendre la doctrine de Paul sur l'Eglise comme corps du Christ, si nous voulons conserver la réalité du corps du Christ : « Vous êtes le corps du Christ » (I Cor., XII, 27). Quand l'apôtre Paul écrivait aux Corinthiens qu'ils sont le corps du Christ, il ne pouvait sûrement pas ne pas penser à la formule liturgique : « Ceci est mon corps », qu'il cite lui-même dans la même épître. L'Eglise constitue le corps du Christ qui se manifeste ou apparait à chaque assemblée eucharistique de l'église locale. Ainsi chaque église locale avec

son assemblée eucharistique est, suivant la formule de Paul, « l'Eglise de Dieu en Christ ». Paul exprime cette même idée dans une autre formule : « L'Eglise de Dieu qui demeure (ou qui est) à Corinthe... » En vertu de ceci, chaque église locale jouit de toute la plénitude de « l'Eglise de Dieu en Christ ». Cette particularité de l'Eglise a été marquée plus tard par Ignace d'Antioche dans le terme « Eglise catholique ». La pluralité des églises locales ne détruit pas la plénitude et l'unité de l'Eglise de Dieu, car la catholicité n'appartient pas à cette pluralité, mais à chaque église locale, qui est ainsi une Eglise catholique. Nous aurions beau additionner les églises locales, la somme obtenue serait cette même Eglise de Dieu qui existe dans toute sa plénitude et dans toute son unité dans chaque terme de cette addition. Il en résulte que la somme des églises locales ne peut pas donner l'Eglise de Dieu si dans chacune d'elles l'Eglise de Dieu n'est pas dans toute sa plénitude. L'arithmétique d'Euclide ne peut pas être appliquée à l'Eglise. Si la plénitude et l'unité de l'Eglise étaient sous la dépendance de la somme des églises locales, ni l'une ni l'autre ne trouveraient jamais leur expression, parce que la somme empirique varie tout le temps, soit en plus, soit en moins, et parce qu'avec la fluctuation de la somme varierait la plénitude de l'Eglise. Même si la somme empirique des églises locales pouvait englober toute l'Eglise existant empiriquement à un moment donné, elle n'embrasserait néanmoins ni le passé ni l'avenir. L'unité et la plénitude de l'Eglise n'ont pas de caractère quantitatif mais elles dépendent de la plénitude et de l'unité du corps du Christ qui est toujours et partout un dans toute sa plénitude, car hier et aujourd'hui et dans les siècles le Christ est le même pour chaque église et pour les églises locales dans leur ensemble. La plénitude et l'unité sont liées, dans l'ecclésiologie eucharistique de Paul, à la notion d'église locale et elles ne s'étalent pas en notion d'Eglise universelle ou de l'Eglise en général. L'Eucharistie ne srait pas possible dans une église locale qui constituerait une partie de l'Eglise universelle. La notion de « partie » n'est pas une notion ecclésiologique : en effet, dans l'ecclésiologie ou bien il y a toujours toute l'Eglise, ou bien il n'y en a pas. L'Eglise de Dieu est là où il y a l'assemblée eucharistique, et là où il y a l'assemblée eucharistique, là est la plénitude de l'Eglise de Dieu. En rejetant la notion de partie, l'ecclésiologie eucharistique exclut la notion d'Eglise universelle dont la notion de partie constitue un élément constructif[6].

6. Que l'eucharistie soit célébrée en telle ou telle église locale, à Antioche, à Corinthe ou à Jérusalem, elle n'est jamais que le seul et unique corps du Christ. Si l'assemblée eucharistique locale manifeste l'Église qui est le corps du Christ, si chaque église locale est « l'Église de Dieu en Christ » (Gal., I, 22; I Thess., II, 14), cela n'exclut pas, au contraire cela suppose et appelle la plénitude et l'unité de l'unique Église de Dieu, qui n'est ni à Antioche, ni à Corinthe, ni à Jérusalem, mais qui est partout en quelque lieu que ce soit où

Chaque église locale, étant l'Eglise de Dieu en Christ, est indépendante et autonome. Autonome, car elle détient en elle tout ce qui est nécessaire pour sa vie. Indépendante, car il n'existe pas de pouvoir sur l'église. Le pouvoir sur une église locale serait un pouvoir sur l'Assemblée eucharistique, c'est-à-dire sur le Christ. Cependant l'indépendance et l'autonomie de l'église locale ne signifient pas qu'elle vive en vase clos. Chaque église est liée à d'autres : elle vit non seulement sa propre vie mais aussi une vie commune car sa propre vie et la vie commune de toutes les églises locales sont la vie d'une seule et même Eglise. Chaque église aspire hors d'elle-même à l'union avec les autres églises, sans renoncer à son autonomie et sans porter atteinte à l'indépendance des autres églises. Elle est l'ἀγάπη selon la parole d'Ignace d'Antioche. Elle est l'amour, car en elle tous sont réunis dans l'amour pour le Christ et dans l'amour des uns pour les autres. Elle est l'amour, enfin, car chaque église locale constitue pour une autre un objet d'amour. Une église ne peut pas ne pas aimer une autre église et ne pas être un objet d'amour pour les autres églises, sinon elle devrait renoncer à son amour pour le Christ. C'est l'amour qui ouvre le vase clos où vivent les différentes églises. Plus grande est la pluralité des églises locales, plus nombreux sont les objets d'amour pour chaque église et plus nombreuses sont les églises qui constituent, pour cette église, un objet d'amour. Toutes les églises locales apparaissent comme unies en une large alliance d'Amour, qui tend vers une extension continue, en s'efforçant d'y inclure un nombre toujours plus grand d'églises nouvelles. Chaque église aspire à l'augmentation numérique de ses membres, elle aspire aussi à la croissance de la pluralité des églises qui l'entourent. Dans cette aspiration, elle ne connaît pas d'autres frontières que celles qui sont, empiriquement, les limites de l'univers. L'Eglise de Dieu contient en soi une mission universelle qui est le commandement du Christ : « Allez donc, enseignez toutes les nations. » Le but de cette mission est la pluralité universelle des églises locales dont chacune apparaît comme l'Eglise catholique. Cette dernière est toujours universelle, car elle englobe toute la multitude des églises dont chacune, dans son intention, aspire à augmenter la multitude des églises locales à l'échelle de l'univers. L'attribut de catholicité n'appartient pas à l'Eglise universelle, mais à chaque église locale qui participe à la fraternité universelle. C'est pourquoi la catholicité et l'universalité ne sont pas des notions identiques. La

on invoque le nom de Jésus-Christ Notre-Seigneur » (I Cor., I, 2). Si saint Paul parle couramment *des* Églises du Christ, il n'ignore pas *l'*Église qui est le corps du Christ et sa plénitude (cf. Eph., I, 22-23; V, 23-25). Ecclésiologie « eucharistique » et ecclésiologie « universelle » ne s'excluent pas, mais au contraire semblent devoir s'inclure et s'appeler réciproquement. (*Note de la rédaction.*)

catholicité indique la nature de l'Eglise et l'universalité les limites de sa mission sur la terre. On ne peut en faire une seule et même notion sans changer la doctrine sur la nature de l'Eglise.

∴

6. La doctrine de l'Eglise universelle contient, nous l'avons vu, l'idée du pouvoir. L'ecclésiologie eucharistique exclut une telle idée, car dans l'ordre d'idées de cette ecclésiologie, un tel pouvoir voudrait dire que sur l'Eglise de Dieu il existe un pouvoir plus haut que celui du Christ. Cependant, cette affirmation ne répond pas à la question suivante : devons-nous renoncer, dans le système de l'ecclésiologie eucharistique, à toute idée de primauté qui apparaît comme le sommet logique de la doctrine de l'église universelle ? Et si cette idée de primauté existe dans l'ecclésiologie eucharistique, de quelle forme est-elle et que signifie-t-elle ?

Chaque église locale, en rendant manifeste l'Eglise de Dieu, a absolument la même valeur qu'une autre église. C'est pourquoi, dans la concorde dans l'amour réalisée par les églises catholiques, une seule église ne peut pas avoir de pouvoir sur une autre. Néanmoins, depuis le tout début, au sein de cette concorde dans l'amour des églises locales, il existait une hiérarchie. L'Eglise de Dieu demeure toujours dans toute sa plénitude et dans toute son unité, mais chaque église locale la manifeste d'une manière et à un degré différents. De même qu'il n'y a pas deux personnalités identiques, de même n'y a-t-il pas deux églises absolument identiques. C'est sur cela qu'est basée la différence dans l'autorité des églises au sein de leur concorde dans l'amour. Toutes les églises locales sont de même valeur, mais leur autorité ne l'est pas. S'il y a une hiérarchie des églises, il y a donc une église qui détient une autorité plus grande dans la concorde dans l'amour des églises. Peut-on dire que cette église a la primauté parmi toutes les autres ? Sûrement oui, mais il faut au préalable s'entendre sur le sens de la primauté au sein de la concorde dans l'amour des églises. Ce n'est pas une primauté dans le domaine du pouvoir : l'église qui a la primauté ne peut détenir le pouvoir sur une autre église, car elle est, comme les autres églises, la même Eglise de Dieu. Ce n'est pas une primauté dans le domaine de l'honneur, car l'honneur a toujours été lié à la notion du pouvoir dans la conscience antique. Enfin, ce n'est pas une primauté reposant sur quelques droits spéciaux appartenant à cette église, car elle ne peut avoir aucun droit sur les autres églises. La primauté au sein de la concorde dans l'amour est plus que tout cela qui n'est que de l'humain et du trop humain. La primauté est un don de grâce, un don de parler avec la plus grande autorité au nom de l'Eglise.

qui demeure dans l'église qui a la primauté, à l'Eglise elle-même demeurant dans les autres églises locales.

Dans le cadre de la concorde dans l'amour, chaque église locale ne peut rester étrangère à ce qui se passe dans les autres églises. Tout ce qui se fait dans une église se passe dans toutes les autres, car tout se fait dans « l'Eglise de Dieu en Christ ». Tout ce qui ne se passe pas dans toutes les églises, ne se passe dans aucune église comme ne se passant pas dans l'Eglise de Dieu. Chaque église locale accepte ou rejette ce qui se passe dans les autres églises et toutes les églises acceptent ou rejettent ce qui se fait dans une église. En acceptant ce qui se passe dans les autres églises, chaque église témoigne de la volonté de Dieu selon laquelle tout doit se faire dans l'Eglise, et en rejetant elle témoigne que la volonté de Dieu n'a pas été suivie. C'est un témoignage de l'Eglise sur elle-même dans l'Esprit et par l'Esprit. C'est un don qui appartient à chaque église parce que chaque église est l'Eglise de Dieu, et c'est pourquoi elle peut s'adresser au nom de l'Eglise aux autres églises. Plus l'autorité d'une église est grande, plus considérable est la valeur de son témoignage dans la forme d'une acceptation ou d'un rejet. La plus grande autorité appartient à l'église qui a la primauté, ou, en d'autres termes, détient la primauté l'église dont le témoignage a la plus grande valeur. Cette primauté peut être rapportée à différentes causes : présence de l'église dans telle ou telle ville, sa fondation par les apôtres, le nombre de ses membres, ses propres efforts en vue de s'approprier encore plus pleinement le don de témoignage et de manifester le plus possible le don d'amour, mais toutes ces causes prises en soi ne suffisent pas. Humainement parlant, nous ne pouvons pas expliquer pourquoi la parole d'une église locale peut avoir la valeur la plus grande, sinon décisive. S'il est vrai que le témoignage est un don de Dieu, la primauté dans la concorde des églises est une élection de Dieu qui ne peut pas être entièrement comprise par nous, mais devant laquelle, comme devant la volonté de Dieu, nous devons nous incliner.

La primauté, comme élection de Dieu, se manifeste non pas au dehors, mais en dedans de la concorde dans l'amour, et non contre elle, mais de concert avec elle. La parole de l'église qui détient la primauté n'a pas de valeur en soi, mais elle en acquiert une quand elle devient révélation de la volonté de Dieu dans l'Eglise, révélation qui est librement reçue par les autres églises, lesquelles, à leur tour, témoignent de la révélation de la volonté de Dieu. Primauté ne veut pas dire qu'on ne peut pas faillir. L'église qui a la primauté peut se tromper tout comme les autres églises; c'est pour cela qu'elle a besoin de ce que les autres églises témoignent qu'elle a eu la révélation de la volonté de Dieu. L'église qui a la primauté se trompe tout particulièrement quand elle veut faire prévaloir sa volonté ou

quand elle se place au-dessus des autres églises. Elle s'engage alors sur le chemin de la renonciation à sa primauté et elle résiste à la volonté de Dieu, car elle renonce à l'amour qui s'épanouit dans l'Eglise. En se plaçant au-dessus de la concorde des églises dans l'amour, au sein de laquelle elle a la primauté, elle emprunte une route qui peut la mener hors des limites de cette concorde. Ayant la primauté dans toute la concorde des églises dans l'amour, elle ne peut pas vouloir annihiler la primauté des autres églises dans un cadre plus restreint d'églises locales, car cette primauté-ci est aussi une élection de Dieu. L'église qui a la primauté détient l'autorité la plus haute, mais non l'unique, car à côté de cette autorité il y a l'autorité des autres églises placées plus bas, dans la hiérarchie des églises. Dans l'erreur et dans la méprise, l'église qui a la primauté conserve son élection tant que Dieu ne lui enlève pas le don de primauté dans le témoignage.

7. Pour ne pas rester dans le domaine des constructions purement théoriques, il me reste maintenant à me tourner vers quelques faits historiques. Je puis ne pas m'arrêter sur la situation et le rôle de l'Eglise de Jérusalem dans les temps apostoliques et passer immédiatement à la situation de l'Eglise de Rome. Nous ne savons pas exactement quand l'étoile de Rome s'est allumée, mais dès la fin du premier siècle elle brillait de tout son éclat au firmament de l'Eglise. La science théologique moderne, protestante en particulier, lie très étroitement le nom de Clément de Rome au début du pré-catholicisme ou même du catholicisme romain. Il me semble que de telles définitions ne sont que des étiquettes, toujours de valeur douteuse. Il m'importe peu que Clément s'appelât évêque ou non. L'important est qu'il était à la tête de l'Eglise de Rome et, comme tel, parlait en son nom. Il est vrai que G. Dix considérait Clément comme le délégué et le successeur des apôtres Pierre et Paul, au même titre que l'étaient, à son avis, Timothée et Tite[7]. Cette supposition, mis à part qu'elle est sans fondement, ne répond pas du tout au contenu de l'épître de Clément. Cette épître ne contient même pas d'allusion à une quelconque prétention de la part de l'Eglise de Rome à l'exercice d'un pouvoir sur l'Eglise de Corinthe. L'épître n'est pas autre chose qu'un refus de la part de l'Eglise de Rome de reconnaître la destitution des presbytres ou d'un presbytre de l'Eglise de Corinthe. L'épître est rédigée en termes très pondérés, sous forme d'exhortation; mais en même

7. G. Dix, *The Ministry in the early Church*, dans *The Apostolic Ministry*, sous la direction de K. E. Kirk, Londres, 1947.

temps il y apparaît clairement que Clément lui-même est conscient que la décision de l'Eglise de Rome doit avoir pour l'Eglise de Corinthe une valeur décisive. La voix de l'Eglise de Rome, comme Eglise de Dieu, ne peut pas ne pas être entendue par l'Eglise de Corinthe.

Nous trouvons la première indication directe sur la primauté de l'Eglise de Rome chez Ignace d'Antioche. Par deux fois, à l'égard de l'Eglise de Rome, Ignace emploie le terme de « qui préside » : une fois il dit qu'elle « préside dans la région des Romains (προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων) » et l'autre fois qu'elle « préside à l'amour (προκαθημένη τῆς ἀγάπης)[8] ». Le verbe προκάθηται a un sens bien défini, et chez Ignace il s'emploie à l'égard de l'évêque au sein de son église; mais il est bien naturel que ce verbe prenne un sens quelque peu différent quand il s'applique à l'église et non plus à l'évêque. Dans le premier cas, quand Ignace dit que l'Eglise de Rome préside ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων, ceci ne peut pas indiquer qu'elle préside à Rome : cela n'aurait pas de sens, car l'église ne peut pas présider à soi-même. Elle préside sur plusieurs églises dans une région plus étendue dépassant les limites immédiates de la ville de Rome. Pour comprendre la deuxième expression : προκαθημένη τῆς ἀγάπης, il faut avoir en vue que chez Ignace ἀγάπη veut dire assemblée eucharistique et par conséquent église locale. Si chaque église locale est ἀγάπη, de même la concorde des églises dans l'amour se trouve être ἀγάπη, car cette concorde dans l'amour n'est pas supérieure à chaque église locale. C'est pourquoi rien ne nous empêche de comprendre le mot ἀγάπη comme la concorde dans l'amour de toutes les églises locales. Cette opinion a déjà été émise plusieurs fois et je ne comprends pas très bien pourquoi certains théologiens catholiques se refusent à une telle exégèse. Elle trouve sa confirmation chez Ignace lui-même qui dit, à la fin de son épître aux Romains : « Mon esprit vous salue ainsi que l'ἀγάπη τῶν ἐκκλησιῶν qui m'ont reçu. » L'expression ἡ ἀγάπη τῶν ἐκκλησιῶν attire l'attention non seulement sur l'alliance des églises dans l'amour, mais aussi sur le caractère de présidence qui appartient, selon Ignace, à l'Eglise de Rome. C'est une primauté issue de l'amour et basée sur l'amour. La primauté dans l'autorité par l'amour ne peut être qu'une primauté de témoignage. Dans la même épître, Ignace écrivait aux Romains : « Jamais vous n'avez porté envie à personne et vous avez enseigné aux autres[9]. » Il est fort possible qu'Ignace ait eu en vue l'épître de Clément. Même si Ignace pensait à autre chose, ce qui est inconnu, le sens de ses paroles ne change pas. Ignace ne pensait pas et ne pouvait pas penser que l'Eglise de Rome pouvait prescrire des normes se rapportant à la doctrine.

8. *Rom. Inscr.*
9. Rom., III, 1.

Dans aucune de ses épîtres Ignace ne fait mention de normes établies par l'Eglise de Rome, et pourtant, si de telles normes avaient existé, il s'en serait sûrement servi dans différentes questions, notamment dans la doctrine sur l'évêque[10]. Il s'agit, pour l'Eglise de Rome, de la primauté dans l'autorité, lorsqu'elle parle au nom de l'Eglise, ce qui avait pour expression l'acceptation ou le rejet de ce qui se faisait dans les autres églises. Ce témoignage en tant que témoignage de l'église qui a la primauté, devait avoir une valeur décisive. Cette primauté n'excluait pas la primauté de la propre église d'Ignace, mais dans un cadre d'églises locales plus étroit. C'est dans ce sens, et seulement dans ce sens, qu'Ignace parle de lui-même comme évêque de Syrie.

Dans la seconde moitié du IIe siècle, la situation de l'Eglise de Rome était, selon Irénée de Lyon, la même qu'à l'époque d'Ignace. Sans vouloir compliquer encore le passage déjà bien compliqué de l'*Adv. haer.*, III, 3, où il est parlé de l'Eglise de Rome, on peut dire que son sens général est bien clair. L'Eglise de Rome détient la *potentior principalitas*. Il est tout à fait légitime de se poser la question de savoir d'où provient, dans l'idée d'Irénée, cette *potentior principalitas*, mais je puis ne pas l'aborder ici, d'autant plus que la *potentior principalitas* de l'Eglise de Rome était un fait historique de l'époque d'Irénée. Il me semble plus important d'indiquer en quoi elle s'exprimait : en effet chaque église doit (*necesse*) *convenire* à l'Eglise de Rome. Ayant en vue tout le contexte de notre passage, *convenire* veut dire *avoir recours*. Ainsi le sens de l'indication d'Irénée est le suivant : chaque église locale, si des questions litigieuses y naissent, doit s'adresser à l'Eglise de Rome. *Convenire* peut aussi vouloir dire *être d'accord* ou *s'accorder*. Ce sens est très voisin du sens *avoir recours*, mais ne lui est pas identique; il indiquerait que l'Eglise de Rome peut édicter des normes se rapportant à la foi. Ceci ne correspond ni au contexte, ni à ce que nous savons de l'Eglise de Rome dans la période prénicéenne. L'Eglise de Rome ne prenait pas l'initiative dans le domaine de la foi, car ce n'était là ni sa vocation ni sa force. Elle avait toujours un rôle d'arbitre qui décidait des questions litigieuses, témoignant de la vérité ou de la non-vérité de la doctrine qui lui était proposée. Rome était vraiment le centre où convergeaient tous ceux qui voulaient que leur doctrine soit acceptée par la conscience de l'Eglise. Ils ne pouvaient escompter

10. C'est assurément un anachronisme que de supposer qu'au début du IIe siècle, l'Église de Rome ait pu déjà établir des « normes » sur « la doctrine de l'évêque ». Il faudra attendre encore longtemps avant que l'Église romaine établisse de telles « normes » doctrinales. Mais qu'elle ne l'ait pas fait n'exclut pas qu'elle n'eût dès lors le pouvoir de le faire : un pouvoir peut exister avant qu'on n'ait l'occasion de l'exercer, ou même qu'on ne songe à le faire. Le silence d'Ignace sur ce point, comme le silence des deux ou trois premiers siècles n'est nullement probant. (*Note de la rédaction.*)

un succès que dans le cas où l'Eglise de Rome recevait leur doctrine, car un refus de la part de Rome présageait presque toujours l'attitude des autres églises. Parmi de nombreux cas, je n'en citerai qu'un seul : d'après les renseignements de Tertullien, Praxéas avait réussi à incliner le pape Victor ou Zéphirin à condamner le montanisme et, en quelque sorte, à le prédisposer favorablement à l'égard du monarchianisme. Dans le traité *Contre Praxéas*, on sent l'irritation de Tertullien contre l'Eglise de Rome. Praxéas, disait Tertullien, avait crucifié le Père et avait chassé le Paraclet. Bien sûr, Praxéas ne pouvait pas le faire seul et ce n'était pas cela que Tertullien avait en vue : c'est l'Eglise de Rome qui avait fait cela à la place de Praxéas. Malgré le mépris le plus profond professé à l'égard de la « grande église » par le montaniste Tertullien, celui-ci comprenait que la position de l'Eglise de Rome avait une valeur décisive, car d'après ses propres paroles, Rome était l'église *unde nobis quoque auctoritas praesto est*[11].

Il va de soi que *necesse* ne comporte pas de caractère juridique : la nécessité dont parle Irénée est la nécessité d'un devoir intérieur répondant à la nature même de l'Eglise, devoir de conserver dans l'Eglise une tradition apostolique intacte. Mais si nous allons admettre que *convenire* signifie *être d'accord*, *necesse* aura alors obligatoirement un caractère juridique. En outre, il est clair que, selon Irénée, les églises locales ne sont pas à tout coup obligées de recourir directement à l'église qui a la *potentior principalitas*; elles peuvent aussi s'adresser à d'autres églises qui ont la *principalitas*, au nombre desquelles Irénée nomme les Eglises de Corinthe, de Smyrne et d'Ephèse.

8. C'est environ au moment où Irénée écrivait ces lignes célèbres au sujet de l'Eglise de Rome, que la chaire de cette église était occupée par Victor. Tout comme le pape Etienne, Victor appartenait au nombre des plus grands hommes d'action de l'Eglise de Rome et l'on dit avec insistance que Victor était le premier pape de Rome. Cette question de savoir si oui ou non Victor a été le premier pape est bien litigieuse, mais il est indubitable que Victor, comme Etienne, ait été une personnalité extrêmement forte et autoritaire. Il est juste de dire que personne, à l'époque prénicéenne, n'avait agi comme eux. Mais peut-on en conclure qu'ils comprenaient autrement qu'Irénée la primauté de l'Eglise de Rome? Leur caractère personnel leur permettait d'agir ainsi tout en restant dans le cadre de l'ancienne

11. *De preser. Haer.*, 36.

idéologie de la primauté. Et ils n'ont pas été les seuls à avoir agi énergiquement : Cyprien avait-il agi avec moins d'énergie qu'Etienne? D'autant plus que l'autorité de Cyprien avait été bien plus haute, au moins dans les limites de l'Afrique, que celle d'Etienne en Italie. Par ailleurs, Jean Chrysostome et Basile le Grand ont aussi agi avec beaucoup d'énergie, mais personne ne va affirmer qu'ils ont été les premiers papes orientaux. Pourquoi alors, devant l'action énergique de Victor, le considérer comme premier pape de Rome?

Quand on parle de Victor comme du premier pape, on a en vue sa manière d'agir dans les controverses pascales. Dans ces controverses, bien des choses restent, jusqu'à présent, peu claires à nos yeux. Nous ne sommes pas très sûrs du motif pour lequel Victor avait suscité la question pascale : est-ce eu égard à la situation intérieure de l'Eglise romaine ou est-ce sur une initiative venue d'Asie Mineure? Eusèbe, notre seule source, ne nous a pas transmis l'épître de Victor, ce qui est un peu singulier alors qu'il a inclus dans son histoire l'épître de Polycrate. N'oublions pas que Victor s'est adressé aux églises d'Asie Mineure avec une exigence, si c'en était une, après avoir eu l'accord de presque la majorité des églises. Cette exigence ne signifiait-elle pas que l'Eglise de Rome avait refusé de recevoir la pratique d'Asie Mineure? Les églises d'Asie Mineure se trouvèrent isolées, presque toutes les églises locales ayant suivi Victor. Dans son épître à Victor, Irénée le blâmait pour avoir refusé d'agir de la manière douce des presbytres, ses prédécesseurs, mais il n'accusait pas Victor d'avoir fait sien un certain pouvoir sur l'Eglise. La manière d'agir de Victor restait dans les limites d'une pratique ecclésiastique ordinaire. Si Victor s'était permis plus que d'ordinaire, le fait est facilement explicable par son caractère même. Il était apparemment d'origine africaine; or, à cette époque, il existait à Carthage une espèce de culte chrétien envers Rome. Il suffit de se rappeler le véritable dithyrambe à l'adresse de l'Eglise de Rome, que nous trouvons chez Tertullien dans le *De praescriptionibus haereticorum*. Non, nous n'avons pas de données suffisantes pour estimer que Victor, partant de la notion universelle de l'Eglise, comprenait la primauté de l'Eglise de Rome comme une primauté de pouvoir.

Quant au pape Etienne, l'histoire a-t-elle été complètement juste à son égard? Pour la grande majorité d'entre nous, nous partons de la conviction que, dans le conflit qu'il eut avec Cyprien, c'est celui-ci qui avait raison alors que le tyran (Etienne était ainsi appelé par Cyprien) était dans son tort. Est-ce juste? Savoir qui, au fond, avait raison dans la controverse à propos des baptêmes est une question à part, d'autant plus que l'histoire s'est mise du côté d'Etienne et non de Cyprien. J'ai plutôt en vue la manière d'agir de l'un et de l'autre. Etienne se basait-il vraiment, dans ses actes, sur une nouvelle idéologie de l'Eglise

et Cyprien s'en tenait-il à la vieille? Il serait plus juste de dire que ni l'un ni l'autre ne s'en tenaient totalement à l'ancienne idéologie, et Cyprien moins qu'Etienne. Il est possible que dans le litige à propos des évêques espagnols, qui étaient des *libellatici*, Cyprien ait eu raison; mais la manière d'agir d'Etienne répondait parfaitement au rôle de primauté de l'Eglise de Rome, et point n'était besoin de changer le principe de la primauté pour accepter la requête des évêques espagnols. Partant du principe d'une primauté d'autorité dans le domaine du témoignage, Etienne pouvait ne pas donner son accord à la destitution des évêques espagnols, d'autant plus que l'Espagne se trouvait dans la sphère d'influence immédiate de Rome et non pas dans celle de Carthage. Cyprien s'est bien éloigné de l'idéologie ordinaire et de la pratique qui se basait sur elle quand, à la décision d'Etienne, il opposa l'autorité du concile. C'était une nouveauté que l'Eglise n'a pas connue du tout avant Cyprien : en effet toute église et tout membre de cette église pouvait s'adresser ou, comme l'écrivait Irénée, *convenire* à n'importe quelle église et surtout à celle qui a la primauté.

Passons maintenant aux controverses baptismales. Il faut avouer qu'il est très difficile de se faire une opinion objective sur les actes des deux antagonistes. L'épître d'Etienne nous est parvenue à travers les commentaires de Cyprien et de Firmilien, ses deux polémistes[12]. Remarquons que la controverse a été soulevée, non pas à l'initiative d'Etienne mais de Cyprien qui, semble-t-il, s'est mis, dès le début, à contester la pratique de l'Eglise de Rome en dressant les conciles contre elle. En outre, il faut prendre en considération que c'est en partie par la faute de Cyprien lui-même qu'Etienne en vint à insister sur l'acceptation de la pratique de Rome dans la question de l'admission des hérétiques dans l'Eglise. Cyprien a lui-même émis le principe selon lequel une décision au sujet du baptême des hérétiques doit être la *regula catholica*, puis, au cours de la controverse, ayant vu que l'Eglise de Rome refusait de suivre l'Eglise de Carthage, il renonça à ce principe. Cependant Cyprien avait posé le problème de telle façon que ce refus aurait créé de grandes difficultés pratiques. Il suffit d'imaginer le cas où un hérétique, en particulier un novatien, admis dans l'Eglise de Rome, aurait déménagé à Carthage. Comment aurait agi Cyprien, aux yeux duquel cette personne n'a point reçu le baptême?

Nous pouvons admettre qu'Etienne, plutôt inconsciemment que consciemment, voulait s'engager sur la voie de la réalisation de la primauté du pouvoir. Il est vraisemblable que c'est lui qui, le premier, vint à faire mention de l'expression de Mt. XVI, 18, pour justifier la primauté de l'évêque de Rome. Si oui, c'est

12. Cf. Joseph LUDWIG, *Die Primatworte Mt.*, XVI, *18-19, in der altkirchlichen Exegese*, Münster, 1952, pp. 33-34.

qu'il y a été poussé par Cyprien lui-même : en effet, n'est-ce pas Cyprien qui exigeait qu'Etienne déposât Marcien, évêque d'Arles, fait qui transgressait les lois de l'église locale? N'est-ce pas Cyprien qui envoya à Rome son traité *De unitate ecclesiae* où était utilisé ce terme magique *cathedra Petri*? N'avait-il pas écrit que celui qui abandonne la « chaire de Pierre » se met de lui-même hors de l'Eglise[13]? N'avait-il pas écrit à Corneille que Rome est *cathedra Petri et ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est*[14]? Avouons que la situation d'Etienne était bien difficile. Cyprien voulait de lui qu'il suivît ses indications, mais quand Etienne se fut mis à parler avec Cyprien son propre langage, Cyprien trouva inadmissibles ses propres opinions dans la bouche d'Etienne et il le déclara tyran.

Dans la conscience d'Etienne pouvait facilement se produire un glissement de la compréhension de la primauté de l'Eglise de Rome dans le sens de la primauté du pouvoir. Malgré toutes les distinctions entre primauté d'autorité dans le domaine du témoignage et primauté de pouvoir, la première pouvait facilement passer dans l'autre dès que l'idée de l'Eglise universelle eût pris quelque force. Cette idée venait à Rome de différents côtés. Avant tout, elle venait de l'Eglise de Carthage; puis elle pénétrait dans la conscience religieuse à partir de la littérature judéo-chrétienne; et enfin, elle venait du montanisme. La littérature gnostique mise à part, le premier document qui contient la notion d'Eglise universelle est la *Didaché* : en effet, dans le montanisme, l'idée de l'Eglise universelle était pratiquement utilisée. Avant même l'apparition de la Rome catholique, il y eut la Rome montaniste à Pépuza.

La doctrine de l'Eglise universelle n'a pas été complètement acceptée par la conscience de l'époque pré-nicéenne et, jusqu'au début de l'époque de Nicée, Rome n'avait pas la primauté du pouvoir. Après Etienne, l'Eglise de Rome oublia la « chaire de Pierre » et c'est seulement deux siècles plus tard que le pape Léon le Grand fera de nouveau citation de Mt., XVI, 18. N'est-il pas remarquable que les édits de Gallien, de Galère, de Licinius et de Constantin ne connaissent pas d'Eglise universelle présidée par Rome. Ils parlent seulement des églises locales séparées. Les théologiens catholiques se plaignent, et pour cause, que Constantin ait mis de l'ombre sur l'évêque de Rome et que le pontificat de Sylvestre ait été des plus inconsistants. La primauté de l'Eglise de Rome n'existait pas pour Constantin, du moins avant le Concile de Nicée, et elle ne pouvait pas exister dans sa conscience, parce qu'elle n'avait pas de caractère juridique. Bien sûr, le témoignage d'empereurs païens et du semi-chrétien Constan-

13. Ep., LIX, 14.
14. *De unit. eccl.*, IV.

tin ne peut pas avoir pour nous une valeur décisive; et cependant les empereurs, quand ils publiaient leurs édits de tolérance, ne pouvaient pas ne pas connaitre l'organisation de l'Eglise. La décision de l'empereur Aurélien dans l'affaire de Paul de Samosate ne peut pas constituer un témoignage en faveur de la primauté de Rome : l'empereur voulait un témoignage de loyalisme de l'évêque d'Antioche et il en voyait la garantie dans le fait d'une reconnaissance de l'évêque d'Antioche par ses collègues italiens et par l'évêque de Rome.

Je puis maintenant revenir au problème que j'ai soulevé au début de mon exposé. L'ecclésiologie universelle n'est ni unique, ni primitive. Elle est venue remplacer l'ecclésiologie eucharistique qui était la seule du temps des apôtres. Les bases de l'ecclésiologie universelle ont été formulées pour la première fois par Cyprien de Carthage. A partir de Constantin un nouveau facteur entre dans la vie de l'Eglise : c'est l'empire romain et le César romain. Ce nouveau facteur amène la généralisation de l'ecclésiologie universelle. Dans le cadre de cette dernière, un pouvoir unique dans l'Eglise se trouve être une nécessité logique et la seule question n'est plus que de savoir comment édifier ce pouvoir. — Un tel pouvoir n'existe pas au sein de l'ecclésiologie eucharistique, car ce serait un pouvoir sur l'assemblée eucharistique, or le pouvoir sur l'assemblée eucharistique est un pouvoir sur le Christ.

L'Eglise Orthodoxe a parfaitement raison de refuser de reconnaitre la primauté de l'évêque de Rome dans sa forme actuelle. Cette raison est faite, non pas tant par les arguments qui sont avancés contre la primauté romaine, que par le fait même de la non-reconnaissance. Néanmoins, ce refus de reconnaitre la primauté actuelle ne doit pas être un rejet de cette primauté dont jouissait l'Eglise de Rome depuis la fin du premier siècle et qui était la primauté de parler au nom de l'Eglise de Dieu à toute l'Eglise. C'était une primauté de témoignage d'une église locale au milieu d'églises locales, où chaque église avait absolument la même valeur qu'une autre, fût-ce l'église qui a la primauté. La primauté de l'Eglise de Rome comportait la primauté de son évêque qui agissait au nom de cette Eglise. La primauté de l'évêque était une conséquence de la primauté de l'Eglise; elle en découlait et elle n'était ni indépendante de l'Eglise, ni hors d'elle. C'est pourquoi ce n'est pas personnellement qu'il agit, mais au nom de l'Eglise qui a la primauté dans l'alliance des Eglises dans l'amour. Si cette alliance dans l'amour, où se fait la hiérarchie des églises, n'existe pas, il ne peut pas y avoir de primauté. En foi de quoi, la *potentior principa-*

litas de l'Eglise de Rome n'annihile pas la primauté des autres Eglises dans une association plus restreinte d'églises locales. La hiérarchie des Eglises est rompue lorsque le principe de la hiérarchie est écarté et quand, à sa place, on met en avant une Eglise ou plutôt un évêque, dont les autres évêques deviennent les subordonnés.

Paris, mai 1953.

Saint Cyprien et la Primauté *

par

P.-Th. Camelot, O. P.

Il est sans doute bien ambitieux de prétendre examiner à nouveau la position de saint Cyprien sur la primauté. Cette position soulève toutes sortes de problèmes délicats, qui d'ailleurs ont été déjà bien souvent discutés; elle engage des questions dogmatiques aussi bien que des questions historiques ou des questions de critique textuelle (le ch. IV du *De Unitate* !); nous n'allons pas reprendre tout le détail de ces questions, ni examiner toute la littérature du sujet : Benson, Koch, Batiffol, d'Alès, Bardy, Poschmann, et tout récemment encore Dom Le Moyne et le P. Bévenot[1]. Nous essayerons tout simplement d'exposer les faits, sans souci d'apologétique ni de polémique, et nous laisserons les conclusions se dégager d'elles-mêmes : si ces conclusions sont assez modestes, il faudra nous en contenter. Faut-il préciser, pour éviter tout malentendu, que nous n'entendons pas traiter de l'ecclésiologie de saint Cyprien en son ensemble[2], et que nous nous limitons volontairement à la question de la primauté ?

* Ces pages reproduisent, sans changements notables, le texte d'une communication faite à une rencontre entre théologiens catholiques et orthodoxes le 7 mai 1953. Elles peuvent pour une part répondre aux questions posées par l'article du P. Afanassieff.

1. Le P. M. Bévenot vient de publier, après un certain nombre d'articles importants, une traduction annotée de *De Lapsis* et du *De Unitate*, qui est une excellente mise au point de la question (*Ancient Christian Writers*, 25, Westminster, Mar.- London, 1957). Voir encore E. Giles, *Documents illustrating Papal Authority*, London, 1952, pp. 49-66.

Nous citons ici *De Un.* d'après l'édition et la traduction de P. de Labriolle « Unam Sanctam », 9, Paris, 1942), et les *Lettres* d'après celle de L. Bayard, Paris, 1925.

2. Sur cette ecclésiologie, voir en dernier lieu les articles de Dom Chr. Butler, *St. Cyprian on the Church*, *The Downside Review*, 71 (1953), pp. 1-13, 119-134, 258-272.

Il ne faudra pas nous arrêter exclusivement au *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, mais il faudra voir, surtout dans la correspondance, l'attitude de Cyprien, et le mouvement général de sa pensée.

Pour situer d'un mot le climat où se développe cette pensée, il faut rappeler que Cyprien est l'évêque d'une église importante, dans une période troublée par des persécutions et des apostasies, des querelles et des divisions qui vont jusqu'au schisme. Dans ces conditions, Cyprien sera attaché avant tout à l'unité de l'Eglise, et, corrélativement, à l'autorité de l'évêque.

L'unité de l'Eglise est un mystère, *sacramentum unitatis* (*De Un.*, 4; 7; Ep., 45, 1; 69, 6; 73, 11; 75, 14; cf. 55, 21; 59, 2; 74, 11). *Sacramentum*, c'est une réalité extérieure, sensible et visible, symbole et signe d'une réalité sacrée, intérieure et cachée : l'unité du salut (par l'unique baptême), l'unité du Christ, l'unité de Dieu lui-même en sa Trinité (*De Un.*, 6, qui rapproche Jean, 10, 30, et Ier Ep. de Jean, 5, 7 : « hanc unitatem... sacramentis caelestibus cohaerentem »).

Citons par exemple *De Un.*, 23 : « Il n'y a qu'un Dieu, qu'un Sauveur, qu'une Eglise, qu'une foi, qu'un peuple uni en une solide unité physique par le ciment de la concorde. Indivisible est l'unité... »

Ou Lettre 70, 3 (lettre synodale de 255) : « Il n'y a qu'un baptême, qu'un Esprit-Saint, et qu'une Eglise, établie par le Christ Notre-Seigneur... » (on reviendra plus loin sur la suite de ce texte et cf. 74, 4).

C'est le mystère d'une unité que rien ne doit diviser, que rien ne peut diviser (*Individuum, inseparabile*, Ep. 55, 21; 69, 6. *Ecclesia... dividi non potest* (Ep., 74, 4), liée au mystère de l'unité divine elle-même : « ... l'unité, dérivée de cette solidarité divine, liée aux « sacrements » célestes » (*De Un.*, 6). L'unité est incluse dans l'idée même de l'Eglise, ou mieux, dans son mystère.

L'Eglise une, c'est d'abord l'Eglise particulière, l'Eglise locale. A Carthage, l'unité compromise par Novat et Félicissimus, se regroupe et se resserre autour de l'évêque Cyprien. De même à Rome, compromise par le schisme de Novatien, elle se resserre autour de Corneille. Ainsi, dans l'Eglise locale, qui est la première réalité, concrète et visible, que Cyprien a sous les yeux et dans la pensée, l'évêque est le signe et le lien, le garant de l'unité.

C'est que l'Eglise est fondée sur l'évêque : « Ecclesia super episcopos constituatur » (Ep., 33, 1). L'Eglise, c'est le peuple uni à son pontife, et le troupeau attaché à son pasteur, « Ecclesia plebs sacerdoti adunata, et pastori suo grex adhaerens ». L'évêque est dans l'Eglise, et l'Eglise dans l'évêque, et si quelqu'un n'est pas avec l'évêque, il n'est pas dans l'Eglise, « episcopum

in ecclesia esse, et si qui cum episcopo non sit, in ecclesia non esse... » (Ep., 66, 8; de quoi on peut rapprocher saint Ignace, *Smyrn.*, 8 : « Là où parait l'évêque, que là soit la communauté, de même que là où est le Christ Jésus, là est l'Eglise catholique. »)

Aussi, celui qui se sépare de l'évêque, qui dresse autel contre autel (cf. *De Un.*, 17), comme Félicissimus ou Novatien, — se sépare de l'Eglise parce qu'il se sépare de l'unité. De deux Eglises rivales, celle qui s'est séparée de l'unité n'est pas la vraie Eglise, n'est plus une Eglise, tellement l'unité est pour Cyprien la note caractéristique de l'Eglise.

∴

Mais l'Eglise locale, celle de Carthage ou de Rome, groupée autour de son évêque, n'est pas un tout fermé sur lui-même et indépendant. C'est une cellule vivante de l'Eglise universelle, de la *catholica*. Il vaudrait peut-être la peine de refaire ici une étude historique et sémantique de ce terme[3]; il faut au moins signaler son ambivalence, telle qu'il n'est pas toujours possible de distinguer absolument les deux sens qu'il revêt.

La *catholica*, c'est — soit l'Eglise *universelle*, « una Ecclesia per totum mundum in multa membra divisa. ... Conexam et ubique conjunctam catholicae ecclesiae unitatem » (Ep., 55, 24). « Ecclesia universa per totum mundum... unitatis vinculo copulata » (Ep., 66, 7); — soit l'Eglise *locale*, en tant qu'elle fait partie de la *catholica*, et qu'elle est par conséquent, en face des schismes, la seule Eglise authentique. Ainsi parlent les confesseurs romains dont Corneille rapporte à Cyprien les déclarations : « Nec ignoramus unum sanctum Spiritum, *unum episcopum in catholica esse debere* » (Ep., 49, 2; comme on le sait, la même formule se retrouve dans une lettre de Corneille à Fabius d'Antioche, dans Eusèbe, *Hist. Eccl.*, VI, 43, 11). L'Eglise catholique ne connait qu'un seul évêque, dans une église catholique il n'y a qu'un seul évêque. On ne voit pas qu'on puisse comprendre autrement ces formules, ni traduire : « Il n'y a qu'un seul évêque dans l'Eglise universelle. »

Le traité *De catholicae Ecclesiae unitate*, il ne faut pas s'y tromper, est d'abord un traité de l'unité de l'Eglise *locale*. Nous nous rangeons ici à l'interprétation proposée jadis par P. Batiffol (*L'Eglise naissante...*, pp. 437-439) et encore récemment par le P. M. Bévenot (*éd. cit.*, pp. 74-75), et nous nous séparons de l'opinion de Dom Chr. Butler (*art. cit.*, pp. 263-266). Mais si cette

3. Sur ce mot, voir en dernier lieu les notes du P. F. Refoulé sur Tertullien, *Traité de la Prescription*, XXVI, 9 (« Sources chrétiennes », 46, Paris, 1957), p. 123, n. 4.

Eglise locale est, concrètement, la première que Cyprien ait en vue, logiquement, et réellement, l'Eglise universelle est première. Le baptême en effet agrège, non à l'Eglise de Carthage ou à celle de Rome, mais à l'Eglise tout court, à la *Catholica*, à l'Eglise universelle. Car il n'y a « de par l'institution du Christ, qu'une Eglise unique répandue en plusieurs membres dans le monde entier » (Ep., 55, 24). Corneille et Cyprien ne font ensemble qu'une *ecclesia una* (Ep., 60, 1); les pasteurs multiples ne paissent qu'un unique troupeau (Ep., 68, 4, à Etienne). Si l'on peut hésiter sur le sens précis de *catholica* en tel ou tel passage, il n'y a pas de doute que pour Cyprien, l'Eglise, c'est l'unique Eglise du Christ répandue dans le monde entier; la communauté locale n'est *l'Eglise* que parce qu'elle est l'Eglise universelle en un lieu déterminé (la remarque est de Dom Chr. Butler, *art. cit.*, p. 10, n. 27) [4].

Dans cette Eglise universelle, l'épiscopat est le signe et le lien, le garant de l'unité. Il a plusieurs pasteurs, mais le troupeau qu'ils paissent est unique, « etsi pastores multi sumus, unum tamen gregem pascimus » (Ep., 68, 4). L'Eglise, qui est catholique et une, n'est ni séparée ni divisée, mais ne forme qu'un tout dont l'union des évêques est le lien : « cohaerentium sibi invicem sacerdotum glutino copulata » (Ep., 66, 8). Les mêmes formules reviennent encore (Ep., 68, 3) : « corpus sacerdotum concordiae mutuae glutino atque unitatis vinculo copulatum. » Ainsi Antonianus, qui tient pour Corneille et refuse la communion de Novatien, est-il attaché à la *catholica Ecclesia*, et à la *concordia collegii sacerdotalis* (Ep., 55, 1). Dans la même lettre (55, 24), Cyprien rapproche la *fraterna caritas* de l'*ecclesiastica unitas*, l'*unitas spiritus* et la *conjunctio pacis* du *ecclesia vinculum* et du *sacerdotum collegium*.

On voit le parallélisme entre les deux situations : l'unité de

4. Nous ne saurions partager l'opinion du P. Afanassieff, pour qui Cyprien devrait à sa formation latine et à son sens romain de l'*Imperium* la notion d'une Église universelle, qui par lui se serait introduite dans la tradition occidentale. Que Cyprien ait une formation latine, et qu'il ait reçu l'empreinte de l'esprit romain, c'est trop évident. Mais autant qu'on peut voir, rien n'indique que son ecclésiologie ait été influencée par l'idée romaine de l'*Imperium*. Les mots mêmes d'*imperium*, *imperator*, *princeps*, sont absents des index de l'édition Hartel. Quand Cyprien prêche l'unité, il fait appel, non pas à l'idéologie impériale, mais aux comparaisons classiques du « roi » des abeilles, du guide du troupeau, du chef d'une bande de brigands (*Ep.* 66, 6), ou aux images bibliques de l'arche de Noé ou de la robe sans couture (*De Un.*, 6, 7). Le passage du *Quod idola dii non sint* (5), sur les origines et les développements de la puissance romaine, n'est pas tellement élogieux pour les Romains, pas plus que la remarque de l'*Ep.* 52, 4, sur Rome qui, en raison de son importance, doit l'emporter sur Carthage : aussi Novat a-t-il là-bas commis des méfaits plus graves !

On pourra reconnaître l'influence de l'idéologie impériale chez un Eusèbe de Césarée, mais on ne l'aperçoit nulle part chez saint Cyprien. Quant à l'influence de celui-ci sur ce point précis du développement de l'ecclésiologie, elle nous paraît en fait, au terme de cette étude, assez limitée.

l'Eglise locale signifiée et réalisée dans l'union et la soumission de la communauté à l'évêque; — et l'unité de l'Eglise universelle, signifiée et réalisée dans l'union et la concorde des évêques entre eux, et la soumission des fidèles au corps épiscopal. L'unité du corps épiscopal est pour l'Eglise universelle ce qu'est l'unique évêque de chaque Eglise. « Il n'y a, de par l'institution du Christ, qu'une Eglise unique répandue en plusieurs membres dans le monde entier, un épiscopat unique représenté par une multiplicité d'évêques unis entre eux, *episcopatus unus* episcoporum multorum *concordi numerositate* diffusus » (Ep., 55, 24) [5].

La multiplicité des évêques est destinée à faciliter le gouvernement de l'Eglise : si l'un d'eux vient à défaillir, les autres pourront le suppléer dans le soin du troupeau. Mais il n'y a en effet, comme on l'a déjà dit, qu'un seul troupeau, dont ils administrent chacun une portion (cf. Ep., 68, 3 et 4). Comme l'Eglise est une, l'épiscopat est un, et chaque évêque en détient une parcelle *in solidum* : « Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur » (*De Un.*, 5) [6]. L'épiscopat est un, et si chaque évêque en détient également une part, chacun pourtant possède aussi le tout. C'est le sens du texte que nous venons de citer : « Episcopatus unus episcoporum multorum concordi numerositate diffusus » (Ep., 55, 24).

Si unis qu'ils soient dans la concorde et la communion, les évêques cependant sont indépendants les uns par rapport aux autres. Aucun d'eux n'a le droit de s'ériger en *episcopus episcoporum* [7] : chaque évêque n'est responsable que devant Dieu seul, et ne doit rendre de compte qu'à Dieu [8].

Cyprien est, à notre connaissance, le premier à formuler ce principe, dont les termes ont pu lui être suggérés par la lettre du clergé romain de l'automne 250, lettre rédigée par Novatien! (Ep., 30, 1 : « solo Deo judice esse contentus, ... conscientiam Deo soli debere se judici... »). Cette formule apparait dans la correspondance de Cyprien dès avant le conflit avec Etienne, et

5. Cette insistance sur le *Corpus sacerdotum* et sur la *concordia collegii sacerdotalis*, et les tendances « épiscopaliennes » qu'on peut déceler chez l'évêque de Carthage, ne nous autorisent pourtant pas à penser que pour lui l'unité de l'Eglise serait le résultat d'une sorte de fédération d'Eglises autonomes. L'Eglise est une, comme l'épiscopat est un, et c'est cette unité fondamentale qui est l'origine de cette concorde, bien loin qu'elle en soit le résultat.

6. Cette formule est empruntée au langage juridique, qui l'emploie pour des personnes qui possèdent une chose sans division. Cf. Dom O. Casel, *Rev. bén.*, 30 (1913), pp. 413-420, et M. Bévenot, *Journ. of Theol. Stud.*, n. s. 6 (1955), pp. 244-248. L'épiscopat est un, et tous les évêques y ont part également, en sorte que chacun en possède la totalité.

7. Il n'est peut-être pas sans signification que Tertullien le premier ait employé ironiquement cette formule à l'adresse de l'évêque, quel qu'il soit, contre lequel est dirigé le *De Pudicitia* (1, 6).

8. Cf. M. Bévenot, « *A Bishop is responsible to God alone* » : *St. Cyprian*, *Rech. de Sc. Rel.*, 39 (1951) [*Mélanges Lebreton*], pp. 399-415.

ne semble pas viser spécialement celui-ci. Cyprien déclare seulement qu'il ne veut lui-même imposer à personne son avis. On sait qu'en fait il agit assez différemment!

Quoi qu'il en soit, cette unité réelle, de foi et de charité (« fraterna caritas, ecclesiastica unitas », Ep., 55, 24; « vinculum fidei, concordia sacerdotii », Ep., 73, 26), fondée, on l'a vu, sur l'unité même de Dieu, — est compatible avec des divergences d'opinion ou de discipline : « Pourvu que le lien de la concorde subsiste et que persévère la fidélité indissoluble à l'unité de l'Eglise catholique, chaque évêque règle lui-même ses actes et son administration comme il l'entend, sauf à en rendre compte au Seigneur » (Ep., 55, 24). Et encore, à propos de la diversité des usages au sujet de la date de Pâques, « beaucoup de choses varient avec la diversité des lieux et des personnes, sans que pour cela on se soit jamais éloigné de la paix et de l'unité de l'Eglise catholique » (Ep., 75, 6).

Cette unité enfin est à la fois manifestée et assurée par les relations mutuelles, l'intercommunion, le souci que chacun prend des soucis des autres, le contrôle réciproque, les conciles... Ainsi Cyprien suit-il de près ce qui se passe à Rome, et Corneille ce qui se passe à Carthage. Il faut se contenter de rappeler ici tout ce que l'on sait des relations si fréquentes et si étroites entre Eglises dans l'antiquité.

Pour tout dire d'un mot, « l'Eglise est fondée sur les évêques, *Ecclesia super episcopos constituitur* » (Ep., 33, 1).

*
* *

Mais y a-t-il plus ? La lettre 33 aux *lapsi* (automne 250), à laquelle nous venons de faire allusion, met en relation l'autorité des évêques avec la déclaration de Jésus à Pierre : « Tu es Petrus » :

« Notre-Seigneur,... réglant ce qui concerne les égards dus à l'évêque et le plan de son Eglise, *episcopi honorem et ecclesiae suae rationem disponens*, parle dans l'Evangile et dit à Pierre : Je te dis que tu es Pierre, etc. (Matth., 16, 18-19). De là découle, à travers la série des temps et des successions, l'ordination des évêques et l'organisation de l'Eglise, *per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit*: l'Eglise est fondée sur les évêques, et toute sa conduite obéit à la direction de ces mêmes chefs » (Ep., 33, 1).

Quelle est pour Cyprien la portée de ce texte évangélique ? On voit que dans cette lettre 33, il s'agit au premier chef des

9. Cf. J. Ludwig, *Die Primatworte Mt. xvi, 18-19 in der altkirchlichen Exegese* (*Neut. Abhandl.*, 19), Münster, 1952, pp. 20-36.

évêques : de la parole de Jésus à Pierre découle toute la constitution de l'Eglise, qui repose sur les évêques [10]. Mais, encore une fois, y a-t-il plus ? et quelle place tient dans l'ecclésiologie de Cyprien, *le primat de Pierre*, et, éventuellement, *la primauté romaine* ?

On peut d'abord remarquer ceci. Dans le texte que nous venons de rappeler, si l'Eglise est fondée sur les évêques, ce n'est pas au collège apostolique, mais au seul Pierre, Cyprien le remarque, que Jésus s'adresse. Les évêques, successeurs des apôtres, jouent dans l'Eglise le rôle de fondement, — la hiérarchie est d'institution divine — et pourtant c'est sur un seul que Jésus a fondé son Eglise, et c'est de cette parole adressée à Pierre que dérive, *per successionum vices*, l'organisation de l'Eglise et le pouvoir des évêques.

Cette remarque nous amène au *De catholicae Ecclesiae unitate*, dont P. Batiffol voyait « une première esquisse » dans cette lettre 33 (*L'Eglise naissante*, p. 423). Pour nous en tenir à l'essentiel, et sans entrer dans le détail des controverses et des hypothèses, rappelons que ce *libellus* fut écrit en mai 251, au lendemain de la persécution de Dèce, pour répondre aux oppositions et aux schismes que soulèvent, aussi bien à Rome qu'à Carthage les problèmes posés par la réconciliation des *lapsi*. Cyprien envoie son opuscule à Rome, pour confirmer les confesseurs dans leur union et leur soumission à l'évêque Corneille (Ep., 64, 4). C'est un traité de l'unité de l'Eglise (locale et universelle), unité fondée sur la parole du Christ, illustrée par les images bibliques, réalisée par la concorde des évêques, menacée par les hérésies et les schismes : tout l'écrit est un appel pressant à l'unité.

On ne peut éviter de parler ici, encore une fois, du chapitre IV. L'auteur y fait appel à la parole de Jésus, qui a dit à Pierre : « Tu es Pierre, et sur cette pierre, je bâtirai mon Eglise... » (Matt., 16, 18-19). Après cette citation, la tradition manuscrite, très embrouillée, diverge, et présente deux rédactions, parallèles et différentes (v. les deux textes dans l'édition de P. de Labriolle *Unam Sanctam*, 8, pp. XIX-XX). Nous résumons ici ces deux rédactions.

L'une est plus longue (c'est celle qu'a conservée Hartel dans le C.S.E.L.). Après la citation de Matth., XVI, le texte continue : *Super unum aedificat Ecclesiam* : tous les apôtres ont reçu même pouvoir (*Jean*, XXI, 17), mais pour manifester l'unité, Jésus veut que l'origine de cette unité commence par un seul.

[10] Pour Cyprien il ne fait pas de doute que les évêques ont été institués par le Seigneur lui-même comme successeurs des apôtres. *Ep.* 3, 3 : « *apostolos*, id est *episcopos* et praepositos Dominus elegit ». *Ep.* 66, 4 : « Christus qui dicit ad *apostolos* ac per hoc ad omnes *praepositos* qui *apostolis vicaria ordinatione succederent* : Qui audit vos, me audit, etc. »

Tous les apôtres ont même honneur et même pouvoir que Pierre, mais pour montrer que l'Eglise est une, le commencement a son point de départ dans l'unité, *exordium ab unitate proficiscitur*. Et l'on cite Cant., 6, 8.

Celui qui ne tient pas cette unité de l'Eglise ne peut avoir la foi, celui qui se sépare de l'unité, qui résiste à l'Eglise, ne peut être dans l'Eglise. Et l'on cite Eph., 4, 4-6 : *Unum corpus et unus spiritus*, etc.

L'autre texte est plus court, la rédaction en est plus ramassée, et il n'y a pas de citations bibliques. Mais le mouvement général des idées est le même.

Le texte rappelle que c'est à Pierre aussi que Jésus a dit : Pais mes brebis (Jean, XXI, 16); c'est sur lui qu'il fonde l'Eglise, *super illum aedificat Ecclesiam*, et bien qu'il donne aux apôtres le même pouvoir, il établit cependant une seule chaire, *unam tamen ecclesiam constituit*, et organise ainsi *unitatis originem atque rationem*.

Les apôtres étaient ce qu'était Pierre, mais une primauté est donnée à Pierre, *primatus Petro datur*, pour montrer l'unité de l'Eglise. Tous sont pasteurs, mais on montre que c'est un seul troupeau que font paître les apôtres d'un consentement unanime.

Celui qui abandonne la chaire de Pierre sur laquelle est fondée l'Eglise, *cathedram Petri super quam fundata Ecclesia est*, comment peut-il penser qu'il est encore dans l'Eglise ?

Les discussions sont loin d'être finies sur l'authenticité de ce deuxième texte, et, cette authenticité admise, sur l'antériorité respective des deux rédactions[11]. Je remarquerai simplement ceci : en fait, l'idée de fond est la même, et les variantes de la version « courte », ou « pétrinienne », ou, si l'on veut, « interpolée », ne me paraissent pas la modifier sensiblement. En fait, dans ce chapitre IV, *il ne s'agit pas de la primauté romaine* (pas plus dans la rédaction « courte » que dans l'autre), et les formules *primatus Petro datur, una cathedra, cathedra Petri*, ne doivent pas faire illusion!

Plutôt que d'épiloguer sans fin ces textes, il vaut peut-être mieux chercher à éclairer la pensée de Cyprien par quelques passages de sa correspondance, où l'on retrouve les mêmes expressions.

11. Rappelons simplement quelques positions récentes. Pour J. Ludwig (*op. cit.*, pp. 22-26), la rédaction « courte » ou « romaine », est seule authentique, tandis que la seconde serait un remaniement postérieur, fait (par un auteur du milieu de Cyprien? *ibid.*, p. 34), pour réagir contre les prétentions d'Étienne. Dom J. Le Moyne (*Rev. bén.*, 63 [1953], pp. 70-115) tient au contraire que la « rédaction brève » est un remaniement tardif du texte de Cyprien, fait en Afrique contre le donatisme. M. Bévenot, se fondant sur un examen approfondi de la tradition manuscrite, maintient l'authenticité cyprianique du *Primacy text* (cf. encore *op. cit.*, p. 6 et n. 11).

Ainsi, Ep., 43, 5, au peuple de Carthage : « Deus unus est et Christus unus et cathedra una super Petrum Domini voce fundata. »

Ep., 70, 3 : « Quando et baptisma unum sit et Spiritus sanctus unus et una Ecclesia a Christo Domino nostro *super Petrum origine unitatis et ratione fundata.* »

Ep., 71, 3 (à propos d'Etienne) : « Petrus, quem *primum* Dominus elegit et super quem aedificavit Ecclesiam suam... (ne montra point d'arrogance ni de prétention insolente), et ne revendiqua pas le *primatus...* »

Ep., 73, 7 : « Petro *primum* Dominus super quem aedificavit Ecclesiam, et unde *unitatis originem* instituit et ostendit, potestatem istam dedit, ut id solveretur in terris quod ille solvisset. »

Ep., 75, 16 (de Firmilien de Césarée!) : Il faut demeurer attaché au fondement de l'unique Eglise, qui a été établie une fois pour toutes par le Christ sur la pierre, *permanere in fundamento unius Ecclesiae quae semel a Christo super petram solidata est...* C'est à Pierre *seul* que Jésus a dit : Tout ce que tu lieras, etc. (Matth., 16, 19. — Et un peu plus bas (17) : (Pierre), *super quem fundamenta ecclesiae collocata sunt.*

Tous ces passages, — qui peuvent éclairer le *De Unitate*, en ses deux rédactions, — et le *De Unitate* lui-même, visent, *non pas la primauté romaine*, mais *l'unité de l'Eglise* (locale et universelle)... Pour établir l'unité de l'Eglise, Cyprien se fonde sur le fait de l'appel adressé d'abord à Pierre comme unique roc. Le Seigneur a édifié son Eglise sur un apôtre unique. Pierre, unique fondement de l'Eglise, est le type de l'unité de l'Eglise locale, groupée autour de l'unique évêque; il est aussi le type et le symbole de l'unité de l'Eglise, groupée non pas autour de l'évêque de Rome (Cyprien n'en parle pas), mais autour du corps épiscopal tout entier. Tous les apôtres ont même pouvoir et même autorité, mais pour montrer que l'Eglise est une et l'épiscopat unique, c'est *d'abord* à Pierre que Jésus confère l'autorité : « Hoc erant utique et ceteri quod Petrus, sed *primatus Petro datur*, et una ecclesia et cathedra una monstratur. » La rédaction « longue » dit la même chose un peu plus explicitement : « Exordium ab unitate proficiscitur *ut* ecclesia Christi una *monstretur.* »

Pierre a été appelé le premier à l'apostolat : cette antériorité chronologique ne lui donne aucun droit sur les autres apôtres (cf. Ep., 71, 3), mais elle signifie l'unité de l'Eglise [12].

12. Telle est l'interprétation de Batiffol (« Le *primatus* de Pierre tient à ce qu'il a été appelé le premier à l'apostolat », *Cathedra Petri*, p. 179), de Labriolle, Bardy (*Théologie de l'Église*, II, pp. 229-233).

Citons encore quelques auteurs récents, catholiques aussi bien que réformés :

« Le mot *primatus* n'a naturellement rien à voir avec l'idée de *Primauté*. Cyprien le forme simplement à partir de l'adjectif *primus*, et veut dire : ce

Pierre est le *type* et le *symbole* de l'unité[13]. Sans doute faut-il dire plus : il en est l'*origine* et le *fondement* : On a lu plus haut ces mots : « Unitatis originem (atque rationem) ab unc incipientem », « Exordium ab unitate proficiscitur : « le commencement a son point de départ dans l'unité. » Jésus donne aux autres apôtres un pouvoir identique à celui qu'il donne à Pierre, mais il le leur donne après, pour montrer que c'est de ce rattachement à Pierre, *per temporum et successionum vices* (Ep., 33, 1), que tout l'épiscopat et chaque évêque tient son autorité. L'*episcopatus unus et indivisus* (*De Un.*, 5) se rattache à Pierre, à l'*Ecclesia una*, et à la *cathedra una*. Comme l'écrit Dom Chr. Butler (*art. cit.*, p. 129), « l'unité de l'Eglise universelle a été en fait établie quand Jésus fonda son Eglise sur Pierre. Ce fut là l'origine de l'unité de l'Eglise. »

Faut-il aller plus loin, et du *primatus* accordé à Pierre, faut-il conclure que la *Cathedra Petri* (Ep., 59, 14), le *locus Petri* (Ep., 55, 8), l'Eglise qui historiquement fut celle de Pierre, jouit des mêmes privilèges? Cyprien reconnait-il une primauté à l'Eglise de Rome? Rien dans le *De Unitate* ne l'indique (rien non plus d'ailleurs ne l'exclut! Ce n'était pas son sujet).

n'est pas seulement sur Pierre seul, mais d'abord sur Pierre que repose l'Église. Mais il ajoute aussitôt la raison pour laquelle le Seigneur en agit ainsi : Pierre doit être pour l'Église et l'épiscopat le signe de l'unité » (J. Ludwig, *op. cit.*, p. 28).

« Au sein du fondement formé par tous les apôtres, Pierre est le roc particulièrement apparent » (O. Cullmann, *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr*, 1952, p. 196).

« Pour assurer l'unité de l'épiscopat, le Christ a donné l'autorité d'abord à un seul homme, Pierre, pour le donner ensuite également aux autres, prédécesseurs de la future communauté épiscopale » (H. v. Campenhausen, *Kirchliches Amt...*, p. 304).

M. Bévenot (*Journ. of Theol. Stud.*, n. s. 5, 1954, pp. 19-35; et *éd. cit.*, p. 103, n. 28), traduit *primatus Petro datur* par « A primacy is given to Peter », *une* primauté est donnée à Pierre, et commente : « Dans la pensée de Cyprien, « une primauté » veut dire que Pierre a reçu le premier le pouvoir, comme point de départ du même don fait aux autres. »

Mais si Cyprien restreignait ainsi le sens de *primatus*, il est clair qu'à Rome le pape Étienne invoquait ce *primatus* pour revendiquer l'autorité sur les autres évêques (cf. *Ep.* 71, 3). Ainsi Batiffol, *ibid.*, pp. 179-180, Labriolle, Bévenot, *ibid.* Mais on ne dira pas pour autant qu'en agissant de la sorte, Étienne tirait les conclusions des prémisses posées par Cyprien. La doctrine du *primatus* était dans les faits et dans la conscience de l'Église de Rome avant que l'évêque de Carthage n'en formule le principe.

13. On rapprochera ces mots significatifs de saint Augustin : « *Petrum apostolum Ecclesiae unicae typum.* ... In illo uno apostolo, id est Petro, in ordine apostolorum primo et praecipuo, *in quo figurabatur* Ecclesia... » (*Serm.* 76, 1, 4; P. L. 38, 479, 481).

J. Ludwig pense ici à une figure de l'Église céleste (*op. cit.*, pp. 21-27), mais cette interprétation paraît étrangère à la pensée de Cyprien.

Mais voici la lettre 59 à Corneille, au sujet de la démarche faite à Rome par Félicissimus et ses comparses, qui d'abord accueillis avec faveur par Corneille, avaient été repoussés ensuite (252). Cyprien écrit au § 14 : « Navigare audent, et *ad Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem unde unitas sacerdotalis exorta est*, ab schismaticis et profanis litteras ferre... » L'Eglise de Rome est la chaire de Pierre, et l'Eglise principale, d'où est sortie l'unité épiscopale[14].

Cathedra Petri et *Ecclesia principalis* : ces expressions qui désignent l'une et l'autre l'Eglise de Rome, doivent s'expliquer l'une par l'autre. L'Eglise de Rome est *Ecclesia principalis*, parce qu'elle est la *Cathedra Petri*. C'est-à-dire que non seulement elle est l'*Ecclesia principis* : ce sens serait grammaticalement possible, mais il nous paraît trop restreint, mais qu'elle est l'Eglise *fondée la première* : non pas qu'elle soit antérieure à l'Eglise de Jérusalem ou d'Antioche, mais elle est l'Eglise de Pierre, et c'est sur Pierre *d'abord, primum*, que Jésus a fondé son Eglise. *Ecclesia principalis*, c'est l'église « première en date ». Mais il n'y a pas que cette primauté chronologique : puisque Pierre est le type et la source de l'unité de l'épiscopat, la chaire de Pierre, l'Eglise de Rome, *Ecclesia principalis*, est la source de l'unité de l'épiscopat : *Ecclesia principalis unde unitas sacerdotalis exorta est*. Comment ne pas rapprocher ces mots de ceux qu'on lit *De Un.*, 4 : « Exordium ab unitate proficiscitur » ? La doctrine est la même de part et d'autre (cf. ci-dessus, p. 410). L'Eglise de Rome est la « matrice » et la racine de l'Eglise catholique », *Ecclesiae catholicae matricem et radicem* (Ep., 48, 3, à Corneille). Ailleurs (Ep., 45, 1; 63, 1; 71, 2; 73, 2; Ad Fortunat., 11), c'est l'Eglise catholique comme telle qui est « matrice » ou « racine ». Mais il est significatif qu'ici ce soit l'Eglise de Rome, vers laquelle se rendent des fidèles de toute la chrétienté, à qui est donné ce titre, qui a ici un sens très prégnant[15].

Dans la même lettre (48, 3), Cyprien raconte qu'il a vivement exhorté les évêques d'Afrique à reconnaître fermement

14. Sur *Ecclesia Principalis*, voir le livre de B. Poschmann qui porte ce titre, Breslau, 1933. Poschmann traduit non pas *Hauptkirche*, mais *Urkirche* (p. 63), donnant au mot un sens d'antériorité chronologique plutôt que de primauté de juridiction. C'est aussi le sens que M. Bévenot donne à *primatus* (*éd. cit.*, pp. 103-104). On pense tout naturellement à la *potentior principalitas* de saint Irénée (*Adv. Haer.*, II, 3); mais le sens de cette expression reste encore trop discuté pour qu'il puisse jeter une lumière décisive sur l'*ecclesia principalis* de saint Cyprien (voir l'examen des différentes interprétations dans F. Sagnard, *Irénée de Lyon, Contre les hérésies*, III, « Sources chrétiennes », 34, Paris, 1952, pp. 416-421). Le P. Sagnard traduit : « la plus puissante autorité d'origine » (p. 103). Et voir tout récemment P. Nautin, *Rev. Hist. Rel.*, 1957, pp. 37-78.

15. Citons le texte de l'*Ad Fortunatum* (11) auquel il a été fait allusion ci-dessus : La mère des sept frères Maccabées évoque l'Église fondée sur Pierre, qui a donné naissance ensuite à sept Églises : « Cum septem liberis plane copulatur et mater origo et radix quae ecclesias septem postmodum peperit, *ipsa prima et una super petram* (v. l. Petrum) *Domini voce fundata*. »

leur communion avec Corneille, c'est-à-dire l'unité et la charité de l'Eglise catholique et à s'y tenir attachés : « Ut te universi collegae nostri, et *communicationem tuam*, id est *catholicae ecclesiae unitatem* pariter et caritatem, probarent firmiter et tenerent. » Il ne faut pas majorer les textes, et il faut convenir que Cyprien aurait pu dire cela d'un autre siège épiscopal; il faut pourtant reconnaître que c'est avec Corneille, l'évêque de Rome, qu'il souhaite que tous les évêques gardent la communion, et par là l'unité de l'Eglise catholique. Comparer Ep., 55, 1, à Antonianus : « Ut sciret (Cornelius) *te secum, hoc est cum Catholica Ecclesia communicare.* » Etre en communion avec l'évêque de Rome, c'est être en communion avec l'Eglise catholique.

Au demeurant, la suite du texte montre bien que pour Cyprien cette primauté d'origine ne confère pas à l'Eglise de Rome une *primauté d'autorité* ou de juridiction; l'Eglise de Rome n'est pas une instance supérieure, à laquelle on peut appeler des décisions d'un évêque ou d'un concile. Félicissimus n'avait pas à recourir à Rome, puisqu'il a été établi, *statutum est*, que les causes doivent être entendues là où le délit a été commis, et qu'une portion du troupeau a été confiée à chacun des pasteurs qui doit la régir et la gouverner, sauf à rendre compte à Dieu de sa conduite (Ep., 59, 14).

*
* *

Mais à côté des textes, il y a l'attitude de Cyprien telle que la manifestent les faits. Nous n'en rappellerons ici que les principaux, qui sont bien connus.

Les rapports étroits de l'évêque de Carthage avec l'Eglise de Rome dans l'affaire des *lapsi* et lors du schisme, son souci de tenir Rome au courant de ce qui se passe à Carthage.

L'affaire des évêques espagnols (254), déposés pour apostasie et remplacés par des évêques élus régulièrement. Etienne mal informé les avait rétablis sur leur siège; mais Cyprien et le Concile de Carthage prennent parti pour les nouveaux élus et rétablissent la vérité des faits.

L'affaire de Marcianus d'Arles (255), qui a pris parti pour le rigorisme de Novatien. Cyprien écrit à Etienne pour lui demander d'intervenir auprès des évêques de Gaule.

Enfin la grave et douloureuse controverse baptismale (255-256). Dans une affaire de discipline, qui engage d'ailleurs une question dogmatique, Cyprien refuse purement et simplement l'intervention de l'évêque de Rome. Pour appuyer sa prétention, Etienne s'était réclamé de la succession de Pierre « sur qui ont été établis les fondements de l'Eglise » (Ep., 75, 17). Firmilien, et avec lui Cyprien, repoussent cette prétention et cet argument.

Au Concile de 256, quatre-vingt-sept évêques africains répètent à l'envi, après l'évêque de Carthage, que personne n'a le droit de s'ériger en évêque des évêques pour imposer aux autres son avis. Il faut garder la diversité des usages locaux, tout en maintenant l'union et la concorde. Toute prétention à la suprématie risquerait de compromettre cette unité.

⁂

On le voit, les positions de saint Cyprien sont assez incertaines, trop indécises sans doute à notre gré.

Disons sans ambages que la primauté romaine n'est pas dans sa perspective. Sa pensée est centrée sur *l'unité de l'Eglise*. Unité de l'Eglise locale, autour de l'unique évêque[16]; unité de l'Eglise universelle, de la *catholica*, autour du corps épiscopal un, *unitas sacerdotalis*. Tel est l'axe de la pensée de Cyprien[17].

De cette unité de l'Eglise, réalisée concrètement par l'unité de l'épiscopat, Pierre, appelé le premier, est le *signe* (*ostendit*), et en un sens le fondement ou le point de départ (unde unitas sacerdotalis *exorta est*). Tel est dans l'une ou dans l'autre de ses deux versions, le sens du ch. IV du *De Unitate*.

Cyprien pense-t-il que ce fondement a été posé une fois pour toutes, sans que rien, dans l'organisme visible de l'Eglise, le perpétue et le rende toujours présent?

Cyprien va peut-être plus loin. C'est par la communion avec l'évêque de la *Cathedra Petri*, de l'*Ecclesia principalis*, que les évêques réalisent et manifestent leur communion avec la *Catholica* et l'unité de l'Eglise. L'évêque de Rome est pour l'Eglise ce que fut Pierre pour le collège apostolique, le signe et le fondement de l'unité : *Ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est.*

Cyprien ne dit rien de plus, et on ne peut lui faire dire rien de plus. Dans les faits, on vient de le voir, son attitude est assez contradictoire. S'il a souci de se tenir en contact étroit avec Rome, et s'il demande à Etienne d'intervenir dans les affaires de Gaule, il refuse cette intervention dans la question baptismale. C'est sans doute là défense jalouse de son autorité personnelle, plutôt que position de principe sur la primauté. Et lui-même d'ailleurs n'a pas scrupule d'agir en *episcopus episcoporum*.

16. S. Fulgence de Ruspe, au Ve siècle, connaissait le *De Unitate* sous le titre significatif *De simplicitate praelatorum* (*De pecc. remiss.*, I, 21; P. L., 65, 544).

17. On voit avec quelle discrétion il faut user de textes comme *primatus Petro datur, ecclesia principalis unde unitas sacerdotalis exorta est*. Il serait dangereux de les tirer de leur contexte pour en faire des « arguments de tradition » en faveur d'une thèse à laquelle saint Cyprien n'a sans doute jamais pensé.

leur communion avec Corneille, c'est-à-dire l'unité et la charité de l'Eglise catholique et à s'y tenir attachés : « Ut te universi collegae nostri, et *communicationem tuam*, id est *catholicae ecclesiae unitatem* pariter et caritatem, probarent firmiter et tenerent. » Il ne faut pas majorer les textes, et il faut convenir que Cyprien aurait pu dire cela d'un autre siège épiscopal; il faut pourtant reconnaître que c'est avec Corneille, l'évêque de Rome, qu'il souhaite que tous les évêques gardent la communion, et par là l'unité de l'Eglise catholique. Comparer Ep., 55, 1, à Antonianus : « Ut sciret (Cornelius) *te secum, hoc est cum Catholica Ecclesia communicare.* » Etre en communion avec l'évêque de Rome, c'est être en communion avec l'Eglise catholique.

Au demeurant, la suite du texte montre bien que pour Cyprien cette primauté d'origine ne confère pas à l'Eglise de Rome une *primauté d'autorité* ou de juridiction; l'Eglise de Rome n'est pas une instance supérieure, à laquelle on peut appeler des décisions d'un évêque ou d'un concile. Félicissimus n'avait pas à recourir à Rome, puisqu'il a été établi, *statutum est*, que les causes doivent être entendues là où le délit a été commis, et qu'une portion du troupeau a été confiée à chacun des pasteurs qui doit la régir et la gouverner, sauf à rendre compte à Dieu de sa conduite (Ep., 59, 14).

*
* *

Mais à côté des textes, il y a l'attitude de Cyprien telle que la manifestent les faits. Nous n'en rappellerons ici que les principaux, qui sont bien connus.

Les rapports étroits de l'évêque de Carthage avec l'Eglise de Rome dans l'affaire des *lapsi* et lors du schisme, son souci de tenir Rome au courant de ce qui se passe à Carthage.

L'affaire des évêques espagnols (254), déposés pour apostasie et remplacés par des évêques élus régulièrement. Etienne mal informé les avait rétablis sur leur siège; mais Cyprien et le Concile de Carthage prennent parti pour les nouveaux élus et rétablissent la vérité des faits.

L'affaire de Marcianus d'Arles (255), qui a pris parti pour le rigorisme de Novatien. Cyprien écrit à Etienne pour lui demander d'intervenir auprès des évêques de Gaule.

Enfin la grave et douloureuse controverse baptismale (255-256). Dans une affaire de discipline, qui engage d'ailleurs une question dogmatique, Cyprien refuse purement et simplement l'intervention de l'évêque de Rome. Pour appuyer sa prétention, Etienne s'était réclamé de la succession de Pierre « sur qui ont été établis les fondements de l'Eglise » (Ep., 75, 17). Firmilien, et avec lui Cyprien, repoussent cette prétention et cet argument.

Au Concile de 256, quatre-vingt-sept évêques africains répètent à l'envi, après l'évêque de Carthage, que personne n'a le droit de s'ériger en évêque des évêques pour imposer aux autres son avis. Il faut garder la diversité des usages locaux, tout en maintenant l'union et la concorde. Toute prétention à la suprématie risquerait de compromettre cette unité.

*
* *

On le voit, les positions de saint Cyprien sont assez incertaines, trop indécises sans doute à notre gré.

Disons sans ambages que la primauté romaine n'est pas dans sa perspective. Sa pensée est centrée sur *l'unité de l'Eglise*. Unité de l'Eglise locale, autour de l'unique évêque[16]; unité de l'Eglise universelle, de la *catholica*, autour du corps épiscopal un, *unitas sacerdotalis*. Tel est l'axe de la pensée de Cyprien[17].

De cette unité de l'Eglise, réalisée concrètement par l'unité de l'épiscopat, Pierre, appelé le premier, est le *signe* (*ostendit*), et en un sens le fondement ou le point de départ (unde unitas sacerdotalis *exorta est*). Tel est dans l'une ou dans l'autre de ses deux versions, le sens du ch. IV du *De Unitate*.

Cyprien pense-t-il que ce fondement a été posé une fois pour toutes, sans que rien, dans l'organisme visible de l'Eglise, le perpétue et le rende toujours présent?

Cyprien va peut-être plus loin. C'est par la communion avec l'évêque de la *Cathedra Petri*, de l'*Ecclesia principalis*, que les évêques réalisent et manifestent leur communion avec la *Catholica* et l'unité de l'Eglise. L'évêque de Rome est pour l'Eglise ce que fut Pierre pour le collège apostolique, le signe et le fondement de l'unité : *Ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est.*

Cyprien ne dit rien de plus, et on ne peut lui faire dire rien de plus. Dans les faits, on vient de le voir, son attitude est assez contradictoire. S'il a souci de se tenir en contact étroit avec Rome, et s'il demande à Etienne d'intervenir dans les affaires de Gaule, il refuse cette intervention dans la question baptismale. C'est sans doute là défense jalouse de son autorité personnelle, plutôt que position de principe sur la primauté. Et lui-même d'ailleurs n'a pas scrupule d'agir en *episcopus episcoporum*!

16. S. Fulgence de Ruspe, au Ve siècle, connaissait le *De Unitate* sous le titre significatif *De simplicitate praelatorum* (*De pecc. remiss.*, I, 21; P. L., 65, 544).

17. On voit avec quelle discrétion il faut user de textes comme *primatus Petro datur, ecclesia principalis unde unitas sacerdotalis exorta est*. Il serait dangereux de les tirer de leur contexte pour en faire des « arguments de tradition » en faveur d'une thèse à laquelle saint Cyprien n'a sans doute jamais pensé.

Ainsi saint Cyprien par ses réactions et par ses hésitations mêmes, est témoin d'un développement qui contredit, sinon ses vues théoriques, du moins son attitude pratique. Le témoignage de Cyprien ne doit pas être considéré en dehors de l'ensemble de ce développement; mais, de toute façon, on ne saurait accorder à ce témoignage une autorité singulière, ni pour, ni contre la primauté.

Les conciles romains des IVe et Ve siècles et le développement de la primauté[1]

par

Dom Hilaire Marot, O. S. B.

I. — Attitude de Rome dans la convocation des conciles, et nature du concile romain

En prêtant une attention particulière au « mécanisme des conciles romains » — si l'on peut employer cette expression — dans l'ensemble des phénomènes ecclésiastiques, surtout depuis l'ère constantinienne jusqu'au Ve siècle, certaines perspectives utiles peut-être, pour l'intelligence de la Primauté, pourront se dégager.

Nous formulerons d'abord un principe général, définissant l'attitude de Rome relativement aux conciles. Ensuite, nous étudierons la notion de concile romain proprement dit, ce qui nous permettra de mieux saisir la raison de cette attitude. Enfin, nous examinerons un certain nombre de cas typiques, où s'est manifestée la prise de position de cette Eglise dans l'ensemble du monde chrétien.

Faisons remarquer au préalable que la réconciliation de l'Eglise et de l'Empire sous Constantin, et en conséquence l'avènement d'empereurs chrétiens, tendit à fondre l'Eglise dans le moule des institutions impériales. Si ce phénomène donne au christianisme la situation honorable d'Eglise établie avec tous les avantages qui s'y rattachent, s'il facilite les relations entre les communautés et les déplacements massifs d'évêques, très vite risque aussi par là même de se manifester une mainmise de l'empereur sur les choses chrétiennes. Il est inutile d'insister sur ce fait bien connu. C'est la position que l'Eglise de Rome a presque continuellement maintenue vis-à-vis de ces nouvelles tendances que nous allons examiner ici.

1. Cette étude est la réédition, augmentée et mise à jour, de celle qui avait paru en 1954 dans *L'Eglise et les Eglises* (Chevetogne, t. I, pp. 209-240).

Dès qu'une question importante se pose pour l'Eglise, l'évêque de Rome a coutume de réunir un concile autour de son siège, dont les décisions sont par lui considérées comme définitives. Elles devront être acceptées telles quelles par le reste de l'épiscopat. Au cas où ce concile, dans certaines circonstances concrètes, s'avérerait inefficace, on consent à l'élargir en un concile qu'on veut œcuménique. On le localise alors soit à Rome même (concile de 382 destiné à régler le schisme d'Antioche), soit en Italie (juridiction suburbicaire) — comme le concile d'Aquilée envisagé par Libère pour régler définitivement la question d'Athanase, ou le projet de concile œcuménique envisagé par saint Léon avant le Concile de Chalcédoine en 450, ou enfin l'ultimatum dont les légats menacèrent le concile (4e session) soit dans l'Illyricum oriental, proche de l'Orient ecclésiastique, mais sous l'influence ou la juridiction plus ou moins étroite de l'Eglise romaine (concile de Sardique en 343, projet de concile à Thessalonique en 407 pour l'affaire de saint Jean Chrysostome). Dans ce second cas, l'Eglise romaine se contente d'envoyer des légats. Enfin, bien entendu, si l'Orient, en accord avec l'empereur, finit par réunir un concile œcuménique en Orient même, on accepte le fait, mais sans enthousiasme, en faisant contre mauvaise fortune bon cœur. Une coutume s'établit suivant laquelle l'évêque de Rome ne s'y rend pas, mais envoie des légats imposer plus ou moins les décisions romaines. Ceux-ci ont été apparemment peu en relief à Nicée, mais seront, dans les conciles postérieurs, chargés de souligner ainsi les prérogatives romaines et même de faire souscrire des formulaires ou d'imposer des conditions (Ephèse I et II, Chalcédoine).

Notons ici que, dans le cas du synode romain, et même s'il y convoque des orientaux, l'évêque de Rome est entièrement libre de ses mouvements, et n'a généralement rien à demander à l'empereur. Par contre, il doit nécessairement passer par l'intermédiaire de ce dernier s'il veut, même dans sa province, ou en Illyricum, réunir une assemblée œcuménique, en raison du mouvement général que cela suscite dans toutes les régions : il doit forcer la main à l'empereur. Il s'introduit alors dans la machinerie impériale. Enfin, dans le cas du concile œcuménique oriental, c'est l'empereur lui-même qui a jusqu'à l'initiative de la convocation et qui fixe le lieu de réunion. C'est, en quelque sorte, l'empereur qui, cette fois, force la main à l'évêque de Rome.

En tout état de cause, nous constatons d'un côté une position très ferme de l'Eglise romaine, selon laquelle une décision de sa part a force de loi, et de l'autre, la nécessité que lui impose en quelque sorte la réalité concrète et multiple de la société ecclésiastique, de faire participer les Eglises des autres régions à son propre jugement; mais dans des conditions telles que ce jugement lui-même puisse être substantiellement respecté.

Rome, avons-nous dit, manifeste une préférence pour le

concile romain, qui est toujours au départ de ses initiatives. Il nous faut maintenant préciser ce qu'on entend par là[2].

On sait que l'Eglise anténicéenne, au moins depuis la fin du second siècle, avait largement pratiqué le système des conciles locaux[3]. A Carthage surtout, et en Asie Mineure, ils étaient régulièrement organisés. On les retrouve ailleurs aussi, à Antioche par exemple, sans la même régularité. A Rome et en Egypte, ils étaient convoqués à l'occasion de questions importantes. Les plus célèbres de ces conciles anténicéens avaient été les conciles de saint Cyprien (250-258) et celui qui, à Antioche, avait condamné Paul de Samosate (268). Pour Rome, citons en particulier le concile de 251 qui condamna Novatien sous le pape Corneille. Au IVe siècle, l'Eglise romaine va continuer la tradition de son synode provincial, synode où comme ailleurs étaient convoqués les évêques dépendant de sa juridiction immédiate.

Le Concile romain résulte de la fusion de deux principes : un principe canonique, d'origine historico-géographique : la juridiction immédiate de l'évêque de Rome sur l'Italie, et un principe dogmatique : l'héritage des privilèges pétrino-pauliniens.

La primatie du siège de Rome sur les Eglises italiennes est un fait ancien, qui remonte aux origines[4]. Le canon 6 de Nicée en rapproche la juridiction exercée par l'évêque d'Alexandrie sur toute l'Egypte : ces deux juridictions avaient bien des traits communs, et Alexandrie semblait imiter Rome[5]. Dès le IIIe siè-

2. On consultera en particulier sur les conciles romains Gerwin Roetbe, *Zur Geschichte der römischen Synoden im III. und IV. Jahrhunderten*, dans le recueil *Geistige Grundlage römischer Kirchenpolitik*, Stuttgart, 1938 ; résultats d'un travail de séminaire, accompli sous la direction d'Erich Caspar, où le disciple prend souvent le contre-pied des affirmations du maître.

3. Les évêchés étaient primitivement très rares en Occident et en Egypte. Il semble bien que Rome ait été le seul siège épiscopal de l'Italie jusque vers le milieu du IIe siècle ou même plus tard ; c'est peut-être vers cette date que se seraient fondés les évêchés de Milan et de Ravenne. Dans la première moitié du IIIe siècle seulement, les évêchés se multiplient surtout dans l'Italie centrale. Corneille peut réunir soixante évêques en 251. Il en fut de même et pendant plus de temps encore en Egypte. Les évêchés étaient aussi très rares dans le reste de l'Occident. Lyon fut seul évêché en Gaule jusqu'au IIIe siècle. En Asie Mineure, au contraire, vers 190, Polycrate d'Ephèse peut écrire au pape Victor : « Si j'écrivais leurs noms (des évêques d'Asie réunis avec lui lors de la question pascale) la liste serait longue » (Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 24 sq.). C'est à la demande de l'évêque de Rome qu'il a réuni son concile quelques années plus tard. Tertullien exalte l'autorité du siège romain « *unde nobis auctoritas praesto est* » (*De praescriptione*, 20[illegible]) et loue l'Asie Mineure pour ses conciles (*De jejunio*, 213). Le premier concile africain ne date en effet que de 22[illegible]. Dès lors, les évêchés vont se multiplier et trente ans plus tard, au temps de saint Cyprien, l'Afrique sera très « conciliaire ». Il y avait des synodes de printemps en Asie Mineure (Firmilien, ap. Cyprien, *Ep.* 75, 4). Cyprien semble le supposer pour l'Afrique proconsulaire. Pour Rome et l'Italie, il ne peut être question de cette régularité.

4. Palanque, dans Fliche et Martin, t. III, pp. [illegible]. Batiffol, *Le Siège apostolique*, ch. IV.

5. « Die Weihegewalt und ihre Ausübung auch im Sinne von freier Ein- und Absetzung, ferner die Berufung und Leitung von Synoden ergeben eine

cle, l'évêque de Rome apparaît comme métropolitain de toute l'Italie jusqu'aux Alpes, d'une Italie qui n'était pas encore divisée en provinces. Quand Dioclétien établira ses divisions politiques, le régime antérieur subsistera. Remarquons que vers 375, ou peut-être même depuis le début de l'épiscopat d'Auxence, cette juridiction sera amputée du nord de l'Italie jusqu'à l'Apennin (diocèse d'Italie). En 374, Ambroise est fait évêque de Milan sans que rien ne soit demandé à l'évêque de Rome. Ces provinces septentrionales relèvent alors de l'évêque de Milan qui y ordonne des suffragants : l'évêque de Rome estimait que cette décentralisation avait des avantages. La juridiction romaine se limite alors aux dix provinces suburbicaires de la péninsule : Toscane-Ombrie, Campanie, Lucanie et Bruttium, Apulie et Calabre, Samnium, Picenum, Valérie, Sicile, Sardaigne et Corse.

Notons aussi que Milan est capitale jusqu'en 404. Quand il organise la tétrarchie en 293, Dioclétien, à la veille de la christianisation de l'empire, prit une décision très importante. Il décida qu'aucun empereur ne résiderait plus à Rome. De fait, en Occident, ils iront alors à Milan, Trèves, Sirmium, etc.

Sur les cent évêques suffragants du IIIe siècle, ou les deux cents du Ve, l'autorité de Rome est très étroite. Il n'y a pas, dans chaque province, de siège principal; pas non plus de conciles provinciaux. Les Eglises « n'ont aucune autonomie provinciale, elles n'ont ni conciles, ni métropolitains, l'évêque de Rome leur sert de concile et de métropolitain[6] ». Les élections épiscopales faites sur place sont confirmées par le pape qui, depuis les origines, ordonne lui-même chaque élu. Les papes assemblent donc autour d'eux tout concile italien, — eux sans qui aucun de ces évêques n'a été ordonné —, et ils seront pleinement libres de le faire quand ils seront libérés d'autre part de la présence de l'empereur[7].

L'aspect « pétrinien » du Concile italien à Rome est très accentué. Il se traduit ainsi dans la seconde moitié du IVe siècle : le lieu, tout d'abord : souvent à Saint-Pierre, au tombeau même de l'apôtre. Ensuite, le temps : vers le milieu du IVe siècle, généralement pour le *Natale* c'est-à-dire l'anniversaire de l'ordination du Pontife.

Machtfülle des römischen Bischofs in Italien, die vom Kan. 6. des Konzils von Nicaea (325) als συνηθες herkömmlich, bezeichnet, und für die besonderen Befugnisse des Bischofs von Alexandria, als Paradigma benutzt wird » (Roethe, *op. cit.*, p. 6).

6. P. Batiffol, *Le Siège apostolique*, ch. iv, p. 169.

7. Roethe écrit à ce propos : « Erst im dritten Jahrhundert treten diese Verhältnisse (entre Rome et les autres sièges italiens) aus dem Dunkel hervor, und zwar in einem Zustand der offenbar von dem des V., ja des XI. Jahrhunderts nicht sehr verschieden ist. Die drei Hauptelemente der Abhängigkeit sind bereits vorhanden : 1. Für die Ordination unwürdiger Bischöfe, wird durch Hippolyt der Bischof Kallist (ca. 217-222) offenbar verantwortlich gemacht. 2. Darüber hinaus erfolgt im besonderen Fall Absetzung und Einsetzung von italischen Bischöfen durch Kornelius im Jahre 251. 3. Synoden werden in Rom und unter Vorsitz des römischen Bischofs abgehalten » (*op. cit.*, p. 6)

Ainsi donc, ce concile est, sous certains aspects, semblable à ceux qui se tiennent ailleurs. Mais la période anténicéenne avait déjà révélé des discordances entre les décisions des divers conciles (questions de la Pâque, question du baptême des hérétiques), et le Concile romain serait considéré au moins à Rome, et de plus en plus en Occident, comme possédant un coefficient spécial dû à son président, qui en appelle à l'apôtre Pierre. Les évêques italiens apparaissent surtout comme des conseillers. D'autre part si les décisions de ce concile avaient dû se mesurer à celles d'autres assemblées locales, elles auront désormais également à affronter celles des assemblées œcuméniques, que la christianisation de l'empire va désormais permettre.

Il nous faut maintenant, à la lumière de ces précisions, examiner comment l'Eglise de Rome a réagi dans un certain nombre de cas typiques devant la réunion des conciles extérieurs[8].

Nous allons nous occuper successivement, quoique très sommairement, de l'affaire des donatistes (Conciles de Rome et d'Arles); des Conciles d'Antioche et de Nicée à propos de l'arianisme; de l'affaire d'Athanase (Conciles de Tyr et de Rome); du Concile de Sardique et de ses suites; des conciles damasiens (schisme d'Antioche et Concile de Constantinople de 381); de l'affaire de saint Jean Chrysostome; du Concile œcuménique d'Ephèse; du second Concile d'Ephèse et du Concile de Chalcédoine.

II. — Le Concile romain et la question des donatistes

L'affaire des donatistes est particulièrement instructive, car elle se situe précisément au moment où Constantin, qui vient de s'emparer de Rome et de s'affirmer maître de l'Occident, inaugure dans les premiers mois de 313 sa politique religieuse. C'est en effet immédiatement après ces événements, le 13 avril 313, que les donatistes remettent une supplique dans laquelle ils priaient Constantin de soumettre le conflit qui agitait l'Afrique à un tribunal ecclésiastique siégeant en Gaule[9]. Ce pays n'avait pas subi de persécutions récentes — il n'y avait pas eu de traditeurs —, aussi en attendaient-ils un jugement impartial[10]. C'est à partir de ce moment que les empereurs interviennent dans les affaires ecclésiastiques : Constantin prit sur lui

8. Dans les faits ci-après examinés nous nous en sommes tenus aux relations entre Rome et l'Orient, à l'exception de l'affaire des donatistes, parce que l'empire n'avait pas encore été, à cette époque, transféré en Orient.

9. Optat, *De Schism. Donat.*, I, 22, CSEL., XXVI, 25 sq.

10. Roethe suppose que ce ne sont pas les Africains qui ont réclamé des juges en Gaule, mais l'empereur qui aurait choisi des évêques qui lui étaient personnellement connus depuis son long séjour en Gaule. Ainsi connaissait-il de longue date Ossius de Cordoue. L'empereur était d'ailleurs en Gaule à ce moment (*op. cit.*, p. 56).

de désigner une commission de trois évêques de Gaule (Autun, Cologne et Arles) et demanda au pape Miltiade, qu'il considérait comme un grand fonctionnaire impérial, d'instruire l'affaire avec ces trois évêques comme assesseurs[11]. Mais Miltiade, à qui la décision impériale paraissait intempestive, sut transformer, sans que l'empereur s'y soit opposé, cette commission d'évêques gaulois à qui il servait de président en un véritable Concile romain, et ceci, grâce à l'adjonction de quinze évêques venus de plusieurs régions de sa juridiction[12]. Ce Concile romain se tint au Latran du 2 au 4 octobre 313. La liste que nous a conservée Optat mentionne les évêques de Milan, Sienne, Quintianum, Rimini, Florence, Pise, Faenza, Capoue, Bénévent, Terracine, Preneste, Trois Tavernes, Ostie, Urbino, Forum Claudii[13].

L'action de Miltiade créa une forte majorité en faveur de la tradition romaine, sur la question discutée. Ainsi Donat, convaincu d'avoir rebaptisé, vit le concile trancher en faveur de ses adversaires, et ses accusations furent jugées sans fondement. Rome maintenait la tradition de son synode provincial, en présence d'essais nouveaux de la part du pouvoir. Caspar et Baynes à sa suite ont bien mis en lumière la transformation que Miltiade a su donner à l'initiative impériale[14].

Les donatistes firent valoir auprès de l'empereur que les juges gaulois désignés par lui avaient été noyés dans une assemblée italienne. Constantin prit alors une décision capitale pour l'histoire de l'Eglise. L'assemblée qu'il convoquait était le véritable prototype des grands conciles œcuméniques, bien qu'elle fût limitée, il est vrai, à l'Occident. Il invitait tous les évêques de ses Etats à se réunir en concile à Arles[15], donc cette fois dans les Gaules, sous la présidence de l'évêque de cette ville, Marin, l'un des trois évêques de la commission gauloise à Rome. Le pape Sylvestre prit une décision, qu'imitèrent ses successeurs :

11. Le pape devait présider simplement en tant qu'évêque du lieu (cf. Marinus au Concile d'Arles). On ne sait pas exactement si le Latran appartenait déjà à l'évêque de Rome. « Persönlich waren dem Kaiser die Gallier wichtiger als Miltiades » (Roethe, *op. cit.*, p. 61).

12. « Il renouait la tradition ecclésiastique des synodes romains dont l'empereur ne s'était pas soucié » (Palanque, dans Fliche et Martin, t. III, p. 43).

13. La liste des évêques italiens est tirée du protocole des Actes insérés dans Optat, I, 23-24. Il n'y a aucune allusion à la convocation impériale comme ce serait le cas à Arles. En tête, vient Milan, puis six évêchés toscans et émiliens, ensuite Capoue suivie de sept évêchés de Campanie et des environs de Rome. Merocles de Milan et Proterius de Capoue seront également présents à Arles.

14. « Mit der Teilnahme der Italiener war das vom Kaiser selbst beauftragte Richterkollegium, das an der Spitze der Teilnehmerliste steht, stark erweitert. Miltiades umgab sich selbständig mit dem den römischen Bischöfen gewohnten Gremium » (Roethe, op. cit., p. 64).

15. Les donatistes s'étant plaints du petit nombre des juges, Constantin voulut réunir à Arles le plus grand nombre possible d'évêques. Il agissait peut-être sous l'influence d'Ossius de Cordoue et des évêques gaulois. Il s'agit ici d'un synode ecclésiastique présidé par un évêque de l'entourage de l'empereur et réunissant de nombreux évêques.

il n'alla pas au concile, mais se fit représenter par des légats. Parmi eux figurait Vitus, que nous identifions avec le légat Viton du Concile de Nicée[16]. Une quarantaine d'évêques de l'Occident étaient présents. Le pape lui-même dut laisser aller dix de ses propres suffragants[17]. Le concile rendit le même verdict que le Concile romain, et condamna lui aussi, et cette fois par ses canons, l'usage africain de la rebaptisation.

L'empereur, découragé et pensant obtenir la soumission des donatistes, annonce son intention de juger lui-même l'affaire à Rome. Après avoir fait interner les chefs des deux partis, Donat et Cécilien, il envoya à cet effet deux évêques en Afrique s'enquérir et s'efforcer de faire l'unité. Ceux-ci finirent par déclarer, sans faire allusion au Concile d'Arles « que la sentence rendue naguère par les dix-neuf évêques (ceux du Concile de Rome) ne peut être cassée » (Optat I, 62). Constantin lui-même finit également par trancher contre les donatistes. Les initiatives prises par l'empereur ne firent que confirmer la décision du Concile romain, en la rendant plus « œcuménique », puisque l'Occident tout au moins participait au jugement.

III. — Rome et les Conciles d'Antioche et de Nicée a propos de l'arianisme

Dix ans après le Concile d'Arles, l'empereur Constantin est maître de toute l'*oikouménè*. Il va se transporter en Orient et fonder une nouvelle capitale, Constantinople, qui serait appelée à devenir un nouveau centre de gravité dans l'Eglise : la politique religieuse des empereurs continuerait dans la ligne où elle venait de s'exercer en Occident, mais dans le cadre de l'empire entier.

16. Le pape Miltiade mourut le 10 janvier 314. Sylvestre lui succéda le 31 janvier 314, et envoya au concile qui s'ouvrit au mois d'août de cette année des légats : deux prêtres, Claudien et Vitus, deux diacres, Eugène et Cyriaque, car lui-même, inaugurant un précédent qui devait durer tout au long de l'histoire, ne se rendit pas à ce concile tenu en dehors de Rome. Il déclara qu'il n'a pas pu quitter ces régions où les apôtres siègent quotidiennement, et où leur sang porte témoignage (citation des propos du pape par la synodale d'Arles). Le synode se déclare, dans sa synodale au pape Sylvestre, réuni à Arles par la volonté du très pieux empereur. Au contraire, le synode de Rome n'avait soufflé mot de la convocation impériale. Les évêques avaient cependant auparavant insisté sur leur insertion dans l'unité de l'Eglise.

17. Assistèrent au concile trente-trois évêques; onze autres Eglises se trouvaient également représentées, soit un total de quarante-quatre. L'empereur avait convoqué « de nombreux évêques d'Eglises multiples aux noms inconnus ». On comptait seulement seize représentants des Eglises de Gaule (sur vingt-huit vers 325), neuf d'Afrique, six d'Espagne, trois de Grande-Bretagne et dix d'Italie. Constantin avait en effet invité plusieurs évêques de la province romaine. Vinrent les évêques de Milan, de Capoue, de Syracuse, de Cagliari, d'Aquilée et de cinq sièges moins importants. C'est à son corps défendant que le pape dut laisser partir ces évêques.

La même année, s'était déjà posée la question arienne. L'arianisme avait des ramifications profondes dans la province d'Antioche : aussi un concile local, sur le mode anténicéen, mais réuni et présidé par Ossius de Cordoue, rassemble à Antioche, au début de 325 cinquante-six évêques venus du diocèse d'Orient (Syrie, Palestine, Arabie, Cilicie, Cappadoce[18]). La nouvelle hérésie y est officiellement condamnée. Il promulgue un symbole de foi anti-arien, mais ne comportant pas encore le mot ὁμοουσίος, et condamne trois évêques hérétiques. Nous le savons par la synodale[19] adressée entre autres « aux évêques d'Italie soumis au grand siège de Rome ». Ces derniers répondirent par une approbation formelle du symbole de foi et des canons conciliaires[20]. Avant la christianisation de l'empire et les conditions nouvelles où elle plaçait l'Eglise, on eût pu juger l'affaire terminée. Mais l'empereur et un grand nombre d'évêques, au sein même du Concile d'Antioche, jugèrent également nécessaire un concile général de tout l'empire, qui s'étendait maintenant à toute l'*oikouménè*.

Le pape Sylvestre semble avoir considéré la chose au moins comme inutile; il ne se rendit pas à l'assemblée. Mais, comme déjà à Arles, il envoya cependant des représentants : les deux prêtres romains Viton et Vincent, que nous retrouverons au cours du IVe siècle.

Rome s'était d'ailleurs déjà engagée dans les prolégomènes de la question arienne, sur les lignes qui lui étaient familières et avait donné sa sentence dans son concile provincial lors de l'affaire des deux Denys[21]. Le concile des évêques de la province de Rome avait envoyé aux Egyptiens un précis très caractéristique de la manière romaine contre certaines tendances arianisantes[22], — l'évêque d'Alexandrie était plus ou moins soupçonné de tendances similaires à ce que serait plus tard l'arianisme — et où l'on marquait un juste milieu entre le sabellianisme et le subordinatianisme[23]. Athanase remarquera plus tard à ce sujet:

18. La réalité de ce concile est aujourd'hui assurée. Exposé d'ensemble : F. L. Cross, *The Council of Antioch in 325 A. D.*, dans *Church Quarterly Review*, 128 (1939), pp. 49-76; cf. également J. N. Kelly, *Early Christian Creeds*, Londres, 1950, pp. 208 sq.

19 Texte syriaque et version grecque : Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius*, dans *Nachrichten Göttingen*, 1905, pp. 272-280. Cf. Opitz, *Athanasius Werke*, t. III, Doc. 18.

20. Cf. Notice historique ajoutée à la lettre synodale, Schwartz, p. 279, 1-14.

21. Roethe suggère que la tenue du concile n'est pas absolument certaine (*op. cit.*, p. 48). Ses arguments ne sont pas décisifs, et vont même en partie contre sa conception du Concile romain.

22. Athanase, *De Decretis nicaenae synodi*, 26; P. G., 25, 461 sq.

23. Ἀλλά τινων αἰτιασαμένων παρὰ τῷ ἐπισκόπῳ Ῥώμης τὸν τῆς Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπον, ὡς λέγοντα ποίημα, καὶ μὴ ὁμοούσιον τὸν Υἱὸν τῷ Πατρί, ἡ μὲν κατὰ Ῥώμην σύνοδος ἠγανάκτησεν · ὁ δὲ τῆς Ῥώμης ἐπίσκοπος τὴν πάντων γνώμην γράψει πρὸς τὸν ὁμώνυμον ἑαυτοῦ. Athanase, *De synodis* 43; P. G., 26, 769 A. — Allusion à une lettre disparue, adressée à Denys. Cf. également Athanase, *De Sententia Dionysii*, 13; P. G., 25, 499 A.

« Denys l'évêque de Rome ayant écrit contre ceux qui disent que le Fils de Dieu est créature κτίσις καὶ ποίημα (*creatura et factura*), il apparait que ce n'est pas seulement maintenant mais depuis longtemps que l'hérésie arienne a été anathématisée par tous[24]. »

Sans aller jusqu'à dire avec Harnack que « le concile romain réuni contre Origène aurait déjà proclamé le consubstantiel », ni même avec Batiffol que le pape Denys « avait reproché à Denys d'Alexandrie de ne pas avoir employé ce terme[25] », on peut cependant affirmer que la doctrine, tout au moins, de la consubstantialité était reçue à Rome. On peut même faire observer que le reproche des adversaires de Denys d'Alexandrie n'avait de sens que si Rome approuvait la formule du consubstantiel[26], voire même si elle y était traditionnelle, sans pour cela être une formule officielle que le pape eût voulu imposer. Il semble assuré que c'est la minorité occidentale, en particulier Ossius[27], avec l'appui des envoyés romains, qui proposa d'insérer le mot dans le symbole, mot qui mettait en un singulier relief cette monarchie divine dont la sauvegarde avait été la préoccupation de l'Occident, et de Rome en particulier. Ce vocable n'est en tous cas pas conforme au langage théologique d'une partie importante de l'Orient[28]. C'est la première fois et ce ne sera pas la dernière, qu'un concile œcuménique impose ainsi une terminologie occidentale. Il en va de même pour l'équivalence entre οὐσία et ὑπόστασις qui caractérise l'anathématisme final. Acceptée en Egypte, cette équation ne le sera jamais ailleurs en Orient.

IV. — Début de l'affaire d'Athanase : Concile de Rome de 340 et Concile de Sardique

Ce problème de vocabulaire, lié à une divergence d'accentuation théologique, et l'appui de l'empereur qui prend désormais le parti des eusébiens et des évêques condamnés à Nicée, allaient créer au parti nicéen et à qui l'incarnait, le nouvel évêque d'Alexandrie, Athanase, des difficultés pendant près d'un demi-siècle. Athanase fut finalement condamné au synode de Tyr (335)

24. Athanase, *De Sententia Dionysii*, 13; P. G., 25, 499 B.

25. Tixeront (*La Théologie anténicéenne*), Bardy (*Paul de Samosate*, Louvain, 1923, p. 257), Ortiz de Urbina, S. I. (*El simbolo niceno*, Madrid, 1948) s'opposent aux vues de Harnack, Duchesne, Batiffol, qui tendent à exagérer l'emploi du vocable *homoousion* en Occident.

26. Bardy, *op. cit.*, p. 256, Kelly, *op. cit.*, p. 247.

27. « οὗτος καὶ τὴν ἐν Νικαίᾳ πίστιν ἔξέθετο ». Athanase, *Hist. Arian. ad Monach.*, 42; P. G., 25, 744 A.

28. Voir Kelly, *op. cit.*, pp. 253-254. — Il est peut-être utile de noter que l'empereur Constantin était un « Latin ». Le fait que la législation canonique de Nicée prolonge celle d'Arles est « une preuve manifeste de l'influence prise par les Occidentaux au Concile de Nicée ». Bardy, dans Fliche et Martin, t. III, p. 91.

et exilé à Trèves, puis rappelé à Alexandrie à la mort de Constantin (337), tandis qu'Eusèbe de Nicomédie devenait évêque de Constantinople. Pendant cette période, les eusébiens bien que peu favorables au consubstantiel et déposant ses plus farouches défenseurs, ne cherchèrent pas à définir autrement la foi. L'Eglise de Rome n'intervient pas dans la situation confuse de l'Orient, mais son abstention ne devait pas durer. Le Concile de Nicée ayant confirmé les vues romaines, Rome, sans émettre évidemment d'acte juridique, s'y était reconnue d'une manière générale dès le retour des légats, qui avaient d'ailleurs signé au nom du pape Sylvestre, et allait dès lors défendre le concile contre ses détracteurs plus ou moins avoués. Le rappel d'Athanase à Alexandrie avait en effet donné le signal du regroupement des eusébiens autour de son rival à Alexandrie, l'arien Pistos. Réunis à Antioche, ils envoient une ambassade informer Rome du remplacement à Alexandrie d'Athanase par Pistos. Déboutés par les envoyés d'Athanase, ces délégués demandent à l'évêque de Rome de convoquer un synode et de vouloir bien être l'arbitre de toute l'affaire. Celui-ci prescrit un concile sans en préciser formellement le lieu (338)[29]. Après l'intrusion de Grégoire à Alexandrie et l'arrivée d'Athanase et de Marcel à Rome, Jules envoie deux prêtres en Orient avec des lettres de convocation à un concile romain qui réglerait définitivement la question de l'évêque d'Alexandrie. Il fixait une date limite (automne 340)[30]. C'est à ce propos que, non sans quelque exagération, Caspar a écrit : « L'Eglise romaine joue dans le drame d'Athanase un rôle essentiel; elle joue sa propre histoire »[31]. Les eusébiens alors refusent d'assister au concile sous divers

29. Athanase, *Hist. Arian.*, 9; *Encycl.*, 7; *Julii Epist.*, dans *Athan. Apol.*, 30, 1 (cf. 22, 3 et 24, 1-3). Le pape Jules affirme à ce sujet : « Mais même si (les envoyés) Martyrius et Hésychius n'avaient pas demandé un concile, si c'était moi qui l'avais demandé... mon intervention eût été louable et juste, car elle aurait été ecclésiastique et agréable à Dieu » (*Apol. contr. Arian.*, 22, 285 B).

30. *Hist. Arian.*, 11; *Apol. contr. Arian.*, 20. Caspar pense que Jules avait l'intention de réunir une sorte de concile œcuménique, sans la participation de l'empereur. Cela semble en rapport avec les vues de cet auteur sur la Rome du IVe siècle. A ce premier stade, cela est inadmissible : Jules n'avait jamais eu l'intention de convoquer tous les évêques de la chrétienté. En fait, il désirait réunir une délégation plus ou moins nombreuse de chaque parti, en présence des évêques de son territoire synodal. On rapprochera cela de la double délégation des Africains au concile romain de 313. A toutes les phases de la négociation, on peut dire avec Rœthe (*op. cit.*, p. 85) : « Es ist vielmehr das alte Bild der römischen Synode, deren Urteil das Urteil des römischen Bischofs ist. » Roethe souligne que le jugement du synode est celui du pape sans aucune participation réelle des autres évêques. On peut cependant dire que ceux-ci sont au moins des conseillers. Il est exact que le pape n'écrit pas aux eusébiens « au nom » du Synode; il écrit cependant à la demande des évêques (Athanase, *Apol. contr. Arian.*, 20, 281 A). Mais — et c'est ce que lui reprocheront ses correspondants — Jules n'écrit pas une synodale en faisant figurer les noms des cinquante évêques ou des principaux d'entre eux (selon la tradition d'Antioche). Athanase insiste davantage sur l'aspect conciliaire. Le synode de Sardique parlera du Concile de Rome comme d'une Κρίσις Ἰουλίου.

31. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, I, p. 133.

prétextes. Malgré leur lettre de protestation de janvier 340 le pape n'en réunit pas moins son concile provincial, auquel participèrent, nous dit Athanase, une cinquantaine d'évêques (italiens). On se réunit dans l'église titulaire du prêtre Vitus[32], le premier légat de Sylvestre à Nicée : les deux légats vont en effet jouer l'un et l'autre un rôle appréciable. En plus de ces cinquante évêques italiens étaient là, non comme participants mais pour se justifier, les principales victimes des eusébiens : Marcel d'Ancyre, peut-être Paul de Constantinople[33], les évêques de Thrace, de Cœlésyrie, de Phénicie, de Palestine, des prêtres d'Alexandrie et d'ailleurs. On reconnut le manque de fondement des griefs des eusébiens contre tous, en particulier contre Athanase. Les légats de Nicée, Vitus et Vincent, ayant rappelé le zèle de Marcel d'Ancyre au grand concile, on admet son orthodoxie. Athanase est reconnu seul évêque légitime d'Alexandrie[34].

L'on a vu que les eusébiens avaient protesté contre le Concile de Rome[35]. Ils le firent au nom de l'autonomie des conciles locaux. Se référant aux deux principaux conciles du IIIe siècle (Concile occidental contre Novatien — en fait, le Concile romain de 251 — et Concile oriental d'Antioche contre Paul de Samosate), ils affirmaient que les conciles étaient intangibles « τὰ

32. Athanase et Vitus se connaissaient déjà depuis Nicée. Comme Athanase nous dit qu'il assistait aux synaxes, Roethe suppose qu'il s'agirait de celles de Vitus qui auraient été partiellement en grec. A cette époque la liturgie romaine devait être assez réduite.

33. W. Telfer admet sa présence à Rome : *The Harvard Theol. Review*, 43, 1950, p. 76, *contra* : Halmilton Hess, *The Canons of Sardica*, Oxford, 1956, p. 16.

34. Seul pour Marcel se posa la question de la foi. Son orthodoxie était douteuse. Nicéen très particulier, il tendait au monarchianisme. On se contenta des déclarations des légats à Nicée (ὥσπερ οὖν καὶ οἱ ὑμέτεροι προτρόπαιοι τότε ἐν τῇ κατὰ Νίκαιαν συνόδῳ γενόμενοι ἐμαρτύρησαν τῇ ὀρθοδοξίᾳ, *Apol. contr. Arian.*, 32, P. G., 25, 301 B) et d'une profession de foi ambiguë où il avait eu l'habileté de glisser le texte du vieux symbole baptismal romain (Epiphane, *Panhaer.*, 72, 2, 3. Holl. III, 256-258 ; Klostermann, n. 129 (p. 215). Il affirmait pourtant l'éternité du règne du Christ.

35. La réponse des Orientaux rapportée par les envoyés romains (Elpidius et Philoxène) est résumée par Sozomène (*Hist. eccl.*, III, 8) ; allusions nombreuses dans la lettre de Jules. Selon les eusébiens le synode de Tyr (335) est *res judicata;* car tout synode est définitif. En fait la « réception » doit suivre automatiquement. Tenter une revision c'est « mépriser les synodes ». Jules répond : « Les évêques assemblés dans le grand synode de Nicée ont consenti, non sans la volonté de Dieu, à ce que pût être révisée dans un concile une cause jugée dans un concile antérieur. [Il y a ici une erreur à propos de Nicée. Canon 5.] *Cet usage ancien*, rappelé par écrit dans le grand concile est par vous délibérément répudié. Un usage qui s'est établi dans l'Église et qui a été confirmé par les conciles, ne peut être aboli par quelques-uns. » Le pape applique cette disposition à son propre concile. Caspar écrit à ce sujet : « Jamais l'Église ancienne n'a pensé que les décisions d'un concile étaient juridiquement irréformables. Tout synode était censé dirigé par le Saint-Esprit, et était en ce sens autonome, mais les décisions n'acquéraient force de loi que quand elles étaient reçues par l'ensemble de l'Église : elles pouvaient être de la sorte écartées par les décisions de synodes ultérieurs (Caspar, *Geschichte des Papsttums*, p. 147). Mais C. ne précise pas le caractère de ces synodes, se bornant à ajouter qu'en fait la « réception » des conciles était une « Machtfrage ».

et exilé à Trèves, puis rappelé à Alexandrie à la mort de Constantin (337), tandis qu'Eusèbe de Nicomédie devenait évêque de Constantinople. Pendant cette période, les eusébiens bien que peu favorables au consubstantiel et déposant ses plus farouches défenseurs, ne cherchèrent pas à définir autrement la foi. L'Eglise de Rome n'intervient pas dans la situation confuse de l'Orient, mais son abstention ne devait pas durer. Le Concile de Nicée ayant confirmé les vues romaines, Rome, sans émettre évidemment d'acte juridique, s'y était reconnue d'une manière générale dès le retour des légats, qui avaient d'ailleurs signé au nom du pape Sylvestre, et allait dès lors défendre le concile contre ses détracteurs plus ou moins avoués. Le rappel d'Athanase à Alexandrie avait en effet donné le signal du regroupement des eusébiens autour de son rival à Alexandrie, l'arien Pistos. Réunis à Antioche, ils envoient une ambassade informer Rome du remplacement à Alexandrie d'Athanase par Pistos. Déboutés par les envoyés d'Athanase, ces délégués demandent à l'évêque de Rome de convoquer un synode et de vouloir bien être l'arbitre de toute l'affaire. Celui-ci prescrit un concile sans en préciser formellement le lieu (338)[29]. Après l'intrusion de Grégoire à Alexandrie et l'arrivée d'Athanase et de Marcel à Rome, Jules envoie deux prêtres en Orient avec des lettres de convocation à un concile romain qui réglerait définitivement la question de l'évêque d'Alexandrie. Il fixait une date limite (automne 340)[30]. C'est à ce propos que, non sans quelque exagération, Caspar a écrit : « L'Eglise romaine joue dans le drame d'Athanase un rôle essentiel; elle joue sa propre histoire »[31]. Les eusébiens alors refusent d'assister au concile sous divers

29. Athanase, *Hist. Arian.*, 9; *Encycl.*, 7; *Julii Epist.*, dans *Athan. Apol.*, 30, 1 (cf. 22, 3 et 24, 1-3). Le pape Jules affirme à ce sujet : « Mais même si (les envoyés) Martyrius et Hésychius n'avaient pas demandé un concile, si c'était moi qui l'avais demandé... mon intervention eût été louable et juste, car elle aurait été ecclésiastique et agréable à Dieu » (*Apol. contr. Arian.*, 22, 285 B).

30. *Hist. Arian.*, 11; *Apol. contr. Arian.*, 20. Caspar pense que Jules avait l'intention de réunir une sorte de concile œcuménique, sans la participation de l'empereur. Cela semble en rapport avec les vues de cet auteur sur la Rome du IVe siècle. A ce premier stade, cela est inadmissible : Jules n'avait jamais eu l'intention de convoquer tous les évêques de la chrétienté. En fait, il désirait réunir une délégation plus ou moins nombreuse de chaque parti, en présence des évêques de son territoire synodal. On rapprochera cela de la double délégation des Africains au concile romain de 313. A toutes les phases de la négociation, on peut dire avec Rœthe (*op. cit.*, p. 85) : « Es ist vielmehr das alte Bild der römischen Synode, deren Urteil das Urteil des römischen Bischofs ist. » Roethe souligne que le jugement du synode est celui du pape sans aucune participation réelle des autres évêques. On peut cependant dire que ceux-ci sont au moins des conseillers. Il est exact que le pape n'écrit pas aux eusébiens « au nom » du Synode; il écrit cependant à la demande des évêques (Athanase, *Apol. contr. Arian.*, 20, 281 A). Mais — et c'est ce que lui reprocheront ses correspondants — Jules n'écrit pas une synodale en faisant figurer les noms des cinquante évêques ou des principaux d'entre eux (selon la tradition d'Antioche). Athanase insiste davantage sur l'aspect conciliaire. Le synode de Sardique parlera du Concile de Rome comme d'une Κρίσις Ἰουλίου.

31. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, I, p. 133.

prétextes. Malgré leur lettre de protestation de janvier 340 le pape n'en réunit pas moins son concile provincial, auquel participèrent, nous dit Athanase, une cinquantaine d'évêques (italiens). On se réunit dans l'église titulaire du prêtre Vitus[32], le premier légat de Sylvestre à Nicée : les deux légats vont en effet jouer l'un et l'autre un rôle appréciable. En plus de ces cinquante évêques italiens étaient là, non comme participants mais pour se justifier, les principales victimes des eusébiens : Marcel d'Ancyre, peut-être Paul de Constantinople[33], les évêques de Thrace, de Cœlésyrie, de Phénicie, de Palestine, des prêtres d'Alexandrie et d'ailleurs. On reconnut le manque de fondement des griefs des eusébiens contre tous, en particulier contre Athanase. Les légats de Nicée, Vitus et Vincent, ayant rappelé le zèle de Marcel d'Ancyre au grand concile, on admet son orthodoxie. Athanase est reconnu seul évêque légitime d'Alexandrie[34].

L'on a vu que les eusébiens avaient protesté contre le Concile de Rome[35]. Ils le firent au nom de l'autonomie des conciles locaux. Se référant aux deux principaux conciles du IIIe siècle (Concile occidental contre Novatien — en fait, le Concile romain de 251 — et Concile oriental d'Antioche contre Paul de Samosate), ils affirmaient que les conciles étaient intangibles « τὰ

32. Athanase et Vitus se connaissaient déjà depuis Nicée. Comme Athanase nous dit qu'il assistait aux synaxes, Roethe suppose qu'il s'agirait de celles de Vitus qui auraient été partiellement en grec. A cette époque la liturgie romaine devait être assez réduite.

33. W. Telfer admet sa présence à Rome : *The Harvard Theol. Review*, 43, 1950, p. 76, *contra* : Hamilton Hess, *The Canons of Sardica*, Oxford, 1958, p. 16.

34. Seul pour Marcel se posa la question de la foi. Son orthodoxie était douteuse. Nicéen très particulier, il tendait au monarchianisme. On se contenta des déclarations des légats à Nicée (ὥσπερ οὖν καὶ οἱ ὑμέτεροι πρεσβύτεροι τότε ἐν τῇ κατὰ Νίκαιαν συνόδῳ γενόμενοι ἐμαρτύρησαν τῇ ὀρθοδοξίᾳ, *Apol. contr. Arian.*, 32, P. G., 25, 301 B) et d'une profession de foi ambiguë où il avait eu l'habileté de glisser le texte du vieux symbole baptismal romain (Épiphane, *Pan. haer.* 72, 2, 3. Holl. III, 256-258); Klostermann, n. 129 (p. 215). Il affirmait pourtant l'éternité du règne du Christ.

35. La réponse des Orientaux rapportée par les envoyés romains (Elpidius et Philoxène) est résumée par Sozomène (*Hist. eccl.*, III, 8); allusions nombreuses dans la lettre de Jules. Selon les eusébiens le synode de Tyr (335) est *res judicata;* car tout synode est définitif. En fait la « réception » doit suivre automatiquement. Tenter une revision c'est « mépriser les synodes ». Jules répond : « Les évêques assemblés dans le grand synode de Nicée ont consenti, non sans la volonté de Dieu, à ce que pût être révisée dans un concile une cause jugée dans un concile antérieur. [Il y a ici une erreur à propos de Nicée. Canon 5.] *Cet usage ancien*, rappelé par écrit dans le grand concile est par vous délibérément répudié. Un usage qui s'est établi dans l'Église et qui a été confirmé par les conciles, ne peut être aboli par quelques-uns. » Le pape applique cette disposition à son propre concile. Caspar écrit à ce sujet : « Jamais l'Église ancienne n'a pensé que les décisions d'un concile étaient juridiquement irréformables. Tout synode était censé dirigé par le Saint-Esprit, et était en ce sens autonome, mais les décisions n'acquéraient force de loi que quand elles étaient reçues par l'ensemble de l'Église : elles pouvaient être de la sorte écartées par les décisions de synodes ultérieurs (Caspar, *Geschichte des Papsttums*, p. 147). Mais C. ne précise pas le caractère de ces synodes, se bornant à ajouter qu'en fait la « réception » des conciles était une « Machtfrage ».

τῶν συνόδων ἰσχύειν τὰ δόγματα χρῆ » et que pas plus qu'un concile occidental ne peut être récusé en Orient, pas davantage un concile d'Orient (le Concile de Tyr de 335) ne peut être révisé en Occident. Tout concile devait faire l'objet d'une réception dans le reste de la chrétienté. On leur répondit qu'ils n'auraient pas dû dans ce cas réviser les décisions des trois cents Pères ou qu'en tout cas, vu que les décisions des conciles pouvaient bel et bien être révisées, ce n'était pas à eux à en juger. Par là, se montrait l'opposition entre une conception *locale* (provinciale) et une conception *œcuménique* des décisions ecclésiastiques. Dans le cas d'une divergence, le concile local romain entendait prévaloir.

De plus, nous possédons dans cette même réponse aux eusébiens le point de vue de l'évêque de Rome sur ce concile, et par là même de sa part comme une sorte de théorie du Concile romain. Notons tout d'abord que le pape Jules considérait sa sentence comme irréversible[36]. Les phrases les plus caractéristiques de ce texte ont été naturellement l'objet de vives discussions. Les textes paraissent s'expliquer aisément dans le cas du Concile romain. Le « nous » des phrases qui vont suivre s'applique non à tous les évêques d'Occident ni au pape seul, mais aux évêques du Concile romain. Les évêques orientaux s'étaient plaints que l'évêque de Rome leur ait écrit seul. Celui-ci répond :

> Si j'écris seul, la sentence n'est pas de moi seul, mais de tous les évêques d'Italie et de ces parties[37]. En vérité, au moment fixé, les évêques se sont réunis [les évêques de la province italienne], et c'est *leur sentence* que je vous transmets, de sorte que si j'écris seul, vous sachiez que la sentence est de tous.

Plus loin il ajoute :

> Il aurait fallu juger la chose suivant le canon ecclésiastique. Il aurait fallu nous écrire à nous tous, et qu'ainsi justice soit rendue par tous. Ce n'était pas n'importe quels évêques qui souffraient injustice et non pas les premières Églises venues, mais celles que les apôtres avaient régies (allusion probable à l'Église d'Ancyre). Pourquoi ne nous avez-vous pas écrit, surtout (mais on n'exclut pas les autres cas) quand il s'agissait de l'Église d'Alexandrie ? Ne saviez-vous pas que c'est la coutume qu'on nous écrive d'abord, et qu'ainsi justice soit rendue ici (non pas dans tout l'Occident) ? Si l'on avait des soupçons contre l'évêque de là-bas (Alexandrie), il fallait écrire à l'Église d'ici (πρὸς τὴν ἐνταῦθα ἐκκλησίαν). Ce ne sont pas là les instructions de Paul, ce n'est pas là la tradition des Pères. Ici tout est

36. « It is clear from his letter (c. 35) that the pope considered that after the Roman council had given its verdicts further discussion of the subject would be superfluous » (Halland, *The Church and the Papacy*, p. 213, n. 6).

37. Le Concile de Sardique distinguera également l'Italie (diocèses d'Italie) et les provinces suburbicaires : Rome, Campanie, Apulie, Calabre, Sicile et Sardaigne. Cf. notes 42 et 47.

nouveau. Ce que nous avons reçu du bienheureux apôtre Pierre, nous vous le faisons savoir.

Le « nous » ἡμεῖς de ces phrases, désigne les évêques du Concile romain. D'autre part, il n'est pas exact de dire que Pierre et Paul jouent ici absolument le même rôle. Les *diataxeis* de Paul sont nommées. Rome a toujours associé Paul à Pierre (cf. définitions dogmatiques modernes). Mais[38] le poids porte sur la dernière phrase : « Ce que nous avons reçu, etc. »

Comme on le voit, le Concile romain a une conscience nette de son rôle dans l'Eglise. Il faut s'adresser à Rome dans certains cas importants. Si le pape Jules oppose son concile provincial à un autre concile local, il affirme la supériorité du sien et on ne peut douter qu'il ne le mette en relation avec l'apôtre Pierre[39].

Le pape Jules n'avait pas eu l'intention de réunir un concile œcuménique pour régler l'affaire d'Athanase, mais s'était contenté d'un concile romain du type traditionnel. En fait, ce dernier n'avait pas abouti, les « Orientaux » s'étant récusés et ayant tenu en 341 à Antioche un concile d'une centaine d'évêques, pour faire front et répondre avec modération à la lettre de Jules. Aussi la perspective d'un concile œcuménique qui ne serait ni impérial, ni oriental, retient désormais l'attention de l'évêque de Rome et des évêques de l'Occident. Ils vont en assumer l'initiative. Il fallait reprendre la question laissée en suspens par l'échec partiel du Concile romain de 340. L'empire était maintenant divisé en deux, entre Constant, favorable aux orthodoxes, en Occident, et Constance II, hostile, en Orient. Seul un concile œcuménique, mais dont on aurait le contrôle, pourrait régler la situation et imposer les décisions déjà prises, mais il fallait nécessairement, même si l'on conservait l'initiative, passer

38. « Dans la circonstance et écrivant au nom du synode convoqué par lui, le pape associe les évêques suburbicaires à son droit (il fallait écrire à nous tous); mais cela n'ôte rien aux droits personnels de l'évêque de Rome » (Amann, art. *Jules* dans D.T.C., VIII, 2, col. 1916.

39. Pour Caspar (*op. cit.*), le pape Jules défendrait, contre les eusébiens, la vieille conception synodale interecclésiastique de la période prénicéenne fondée sur l'autonomie et l'égalité de toutes les Églises appelées chacune au même titre à donner son avis, et cela contre les nouveautés de l'Église impériale : en somme la « sobornost » au sens des anglicans et des orthodoxes. Aussi tout l'Occident devrait participer au jugement, conjointement à l'Orient. G. Roethe fait remarquer (à propos du dessein qu'aurait eu Jules de réunir un concile œcuménique) : « Quand on cherche à rendre compte des caractéristiques du synode de Jules et de ses revendications ou objections vis-à-vis des eusébiens, il ne suffit pas de se référer à cette conception synodale interecclésiastique, mais il faut également tenir compte du caractère particulier de la communauté synodale italienne et de son organisation monarchique, éléments qui se firent également sentir dans les relations avec les autres grands groupements ecclésiastiques chez un pape comme Victor, Étienne ou Denys. » Les vues de Caspar sont aussi celles de H.-E. Symonds dans *The Church Universal and the See of Rome* (Londres, 1939, p. 80). L'interprétation que nous suivons s'apparente à celle de Batiffol et d'Amann.

par l'intermédiaire des empereurs[40]. Aussi un certain nombre d'évêques italiens suffragants du pape, gagnèrent au projet l'empereur d'Occident, Constant, à Milan et le persuadèrent d'écrire à son frère l'empereur Constance pour obtenir un concile. Ossius, le « père des conciles », et Maximin de Trèves, évêque de la ville impériale, intervinrent aussi. Le choix de Sardique comme lieu de réunion répondait aux vues de l'évêque de Rome[41]. Si cette ville était à la frontière des deux empires, et si l'on montrait par là le désir d'un rapprochement entre les deux épiscopats, ce n'en était pas moins une ville d'Occident, située alors dans les Etats de Constant, la capitale du diocèse de Dacie. Les évêques de ce diocèse, nicéens en majorité, — l'Illyricum grec est « occidental » — formeront, avec leurs collègues du diocèse de Macédoine (Achaïe, Epire, Macédoine, Crète), la moitié du contingent occidental, la moitié du concile, quand les orientaux se seront retirés (45 év. sur 95). L'évêque de Sardique, le lieu de la réunion, Protogène, était un partisan d'Athanase : il avait assisté au Concile de Nicée. L'évêque d'un évêché important de la même province de Dacie intérieure, Gaudentius de Naissus, jouera un grand rôle et accueillera Athanase chez lui après le Concile[43]. Ces évêques, d'autre part, situés aux frontières de l'empire d'Orient, sentaient vivement la nécessité de se protéger contre l'empereur et de limiter l'autocratie des synodes locaux; ils étaient par là favorables à un certain droit de regard du siège

40. L'ambassade des quatre évêques orientaux porteurs d'un symbole de conciliation (4e formule d'Antioche) (342) peut s'interpréter comme un geste pour dissuader Constant de ce nouveau concile général « occidental » (cf. KELLY, *op. cit.*, 273, à la suite de SCHWARTZ.

41. Cf. note 78, à propos du Concile de Thessalonique.

42. Le pape Jules, qui avait envoyé un rapport à Constant sur le Concile romain (*Hist. Arian.*, 15, 2, SOZOMÈNE, H. E., 3, 16) et avec lui Ossius de Cordoue et Maximin de Trèves se tournent vers l'empereur, en vue d'obtenir un concile commun aux deux épiscopats. Nous voyons ainsi réapparaître l'homme qui avait joué un si grand rôle au Concile de Nicée, le « père des conciles » orthodoxes (SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, III, 10; HILAR., *Fragm. hist.*, III, 14). Jusqu'ici Athanase n'intervient pas. Il apprit que des évêques étaient venus à la cour et avaient prié le prince d'écrire à son frère et de lui demander de convoquer un concile (ATHANASE, *Apol. ad Const.*, 4, P. G., 25, 600 B). Athanase, accompagné de l'évêque de Milan, Protais, rencontre à Milan l'empereur. Peut-être d'autres suffragants de Jules : les évêques d'Aquilée (Fortunatien), de Padoue, de Vérone, de Lodi, étaient-ils venus aussi pour réclamer un concile. Vincent ne servait-il pas d'ambassadeur chargé de demander de la part du pape la réunion du nouveau concile (cf. ROETHE, p. 98, n. 52) ? Certains de ces évêques italiens seront présents à Sardique : « Vincentius a *Campania* de Capua, Januarius a *Campania* de Benevento; Calepodius a *Campania* (Naples), Maximus a *Tuscia* de Luca, Stercorius ab *Apulia* de Canusio, Lucius ab *Italia* de Verona, Fortunatianus ab *Italia* de Aquileia, Severus ab *Italia* de Ravennensi, Ursacius ab *Italia* de Brixia, Protasius ab *Italia* de Mediolano (HILAR., *Fragm. hist.*, II, 15; *Epist. Synod. Serdic. ad Julium Romae*). L'ancien légat de Nicée venait d'obtenir l'évêché de Capoue.

43. Protogène et le prédécesseur de Gaudentius auraient cependant condamné Marcel d'Ancyre à Constantinople (en 330 ou 336). (*Epist. Orient. Synodi Serdic. passim*, cf. EUSÈBE, *Adversus Marcellum*). Mais W. Telfer nie qu'ils aient condamné Paul de Constantinople.

romain, comme le montreront d'ailleurs les canons qui seront promulgués à Sardique. Ce fut une sorte de répétition du Concile romain de 340. Le pape avait envoyé trois représentants (l'un d'eux était d'ailleurs l'un des prêtres qui avaient en Orient lancé une convocation pour le Concile romain). Dix évêques italiens de la province synodale romaine étaient également présents, parmi lesquels des amis d'Athanase comme Protais de Milan, Fortunatien d'Aquilée et l'ancien légat Vincent, maintenant évêque de Capoue. Dès l'ouverture du concile, la majorité des orientaux se sépara, en excommuniant Jules de Rome, « le chef de tous les malheurs », Ossius de Cordoue, qui présidait, les deux évêques de Dacie intérieure, Protogène de Sardique et Gaudentius de Naissus, enfin Maximin de Trèves. Dans leur synode ces 76 évêques reprirent leurs protestations de 340 : un concile d'Occident ne pouvait annuler les décisions d'un concile d'Orient.

Comme à Rome, les évêques athanasiens furent de nouveau approuvés. Le formulaire improvisé par Ossius et Protogène ayant été écarté par Athanase, on s'en tint à Nicée qui fut jugé suffisant [44]. Se référant au synode romain de 340, le synode de Sardique déclara à l'Eglise d'Alexandrie : « L'équité du jugement de notre frère et coévêque Jules apparait clairement. Il n'a pas jugé à la légère, mais en toute acribie [45]. » Enfin on sait que le Concile vota « pour honorer la mémoire de l'apôtre Pierre », et en faveur de l'évêque de Rome, une juridiction de cassation sur tout l'épiscopat catholique (can. 3 et 3 *b*). L'Eglise « Occidentale » de Sardique juge « excellent et très convenable qu'à la tête, c'est-à-dire au Siège de l'apôtre Pierre en référent [de leurs décisions] les évêques de chaque province » [46] : Nous voyons ainsi comment l'évêque de Rome, qui avait jugé définitive la décision de son Concile en 340, devant les difficultés de la situation concrète, accepta et même se fit le promoteur d'un concile œcuménique dans une région favorable. Malheureusement, la réunion ne fit qu'accentuer la tension, au point de faire éclater le schisme déjà latent entre les deux parties du monde chrétien. Mais même après le départ des antiochiens, le Concile ne s'en proclama pas moins, dans sa synodale, « réuni de toute la terre » [47], et Athanase nous donne une liste (deux cent quatre-

44. Kelly maintient cependant que le concile a promulgué ce formulaire. Il se base sur la lettre d'explication écrite à ce sujet à Jules par Ossius et Protogène, *op. cit.*, p. 279.

45. *Epist. Synod. Serdic. ad eccl. Alexandriae*, dans *Apol. contr. Arian.*, 3 (rédigée par ATHANASE).

46. *Epist. Synod. Serdic. ad Julium Romae*, CSEL, 65, 126-130 (rédigée par Ossius, suivie de soixante signatures. Cf. H. HESS, *op. cit.*, pp. 109-127.

47. Il n'y a aucune allusion dans la synodale de Sardique à la convocation impériale (comme cela avait été le cas à Arles), mais Rome est mise en tête, détachée du reste de l'Italie, qui vient dans un groupe à part. Le synode se déclare réuni « par la grâce de Dieu, à Sardique, de *Rome*, des Espagnes, des Gaules, d'*Italie*, de *Campanie*, de *Calabre*, d'*Apulie*, d'Afrique, de *Sardaigne*, des Pannonies, des Mésies, de Dacie, du Norique, de Siscie, de Dardanie, de

vingt-deux signatures), incomplète d'ailleurs, de ceux qui non seulement étaient à Sardique, mais par la suite au reçu de la synodale, souscrivirent aux décrets du Concile : en Orient quatre-vingt-quatorze évêques égyptiens (évidemment presque tous), douze de Chypre, et quinze de Palestine (ici on s'oppose à Antioche)[48]. On sait que Sardique a eu tous les dehors d'un concile œcuménique.

V. — L'Affaire d'Athanase sous Libère
(Concile romain de 353 et projet de concile a Aquilée)

Nous allons assister maintenant à une nouvelle tentative de la part de l'Eglise romaine, pour reprendre la question dans un concile général : cette fois c'est d'elle seule que vint l'initiative.

Le synode de Sardique semble malgré tout avoir produit quelque effet. La rupture entre les orthodoxes et les antiochiens n'en laissait pas moins subsister des contacts. Une certaine détente s'était manifestée sous l'influence bienfaisante de l'empereur d'Occident, Constant[49]. Mais en 350-353, Constance reconstituait à son profit l'unité de l'empire. Dès lors, sa politique ne va plus connaître de bornes, et son offensive va se diriger en plein sur l'Occident où il séjournera (Milan ou Sirmium). Au pape Jules, qui s'était montré si décidé, succéda l'un de ses diacres, Libère (mai 352), homme doux et conciliant. Celui-ci va cependant reprendre la politique de son prédécesseur, mais la question dogmatique passe au premier plan. Au reçu de deux lettres contradictoires des Orientaux et des Egyptiens à propos d'Athanase, Libère convoque aussitôt de nombreux évêques de sa province en un concile romain qui doit s'être tenu pour son premier *Natale*, le 17 mai 353. On y donna lecture des lettres des orientaux[50]. Le concile ne vit aucune raison pour modifier son attitude vis-à-vis d'Athanase, mais, vers la fin de la même année, Libère, conformément à la décision du Concile romain, dut à son tour se décider à réunir un grand concile (Orient-Occident) qui réassumerait l'œuvre d'union qui avait échoué à Sardique et qui tirerait au clair la question d'Athanase et le problème théologique qui occupait les esprits. Il en prenait lui-même l'initiative, en choisissant le lieu de convocation. Deux évêques de

l'autre Dacie, de Macédoine, de Thessalie, d'Achaïe, d'Épire, de Thrace, du Rhodope, de Palestine, d'Arabie, de Crète et d'Égypte » (Athanase, *Apol. contr. Arian.*, 37-40).

48. *Epist. Synod. Serdic. Occident.*, *Apol. contr. Arian.*, 50.

49. Ursace et Valens avaient fait amende honorable au Concile de Milan en 347, en présence des légats de Rome et de l'empereur Constant. Leur soumission fut reçue à Rome par le pape Jules entouré de son presbyterium. Il les reçut à la communion d'Athanase et abrogea la sentence de déposition de Sardique (Hilaire, *Fragm. hist.*, II, 20).

50. Hilaire, *Fragm. hist.*, V, 2. (Libère, lettre *Obsecro*; nous rapportons la lettre *Studens paci* à la captivité de Libère.)

Campanie allèrent solliciter ce Concile de l'empereur, qui séjournait alors à Arles : le premier de ces évêques était Vincent de Capoue. Ses relations avec Ossius le recommandaient à Libère[51]. Mais, détail important, pour prévenir l'empereur, le pape fixait lui-même le lieu de la réunion à Aquilée. C'était de sa part un nouvel essai pour élargir lui-même le Concile romain en Concile œcuménique à direction romaine. Aquilée était un grand siège, à proximité de l'Illyricum, mais cette fois dans le domaine suburbicaire; son évêque Fortunatien était un ami intime de Libère, en qui ce dernier mettait toute sa confiance. Il avait représenté lui aussi son Eglise à Sardique; il jouissait de l'amitié d'Athanase qu'il reçut aussi chez lui après le concile[52]. Enfin il n'y avait pas de palais impérial aux environs. L'empereur, qui tramait un concile à Arles en sa présence, accepta l'idée, mais demeura intransigeant sur le lieu de réunion[53]. Les évêques occidentaux qu'il venait de réunir à Arles signaient contre Athanase. Les légats eux-mêmes se laissèrent entraîner. Libère fit part à Ossius de l'affliction que lui causait la chute de l'ancien légat de Nicée[54]. Il écrivait de plus à l'empereur une longue lettre où il demandait à nouveau, avec insistance, la convocation d'un concile à Aquilée pour confirmer la foi de Nicée et régler les questions de personnes[55]. Il attendait beaucoup d'une telle réunion en Occident. L'empereur autorisa le concile, mais à Milan, résidence impériale. Libère n'eut dès lors plus d'illusions. Le concile finit par se tenir dans le palais impérial. On força tout le monde à condamner Athanase sans avoir à confirmer la foi de Nicée. « Ma volonté tient lieu de canon: les évêques de Syrie me laissent ainsi parler », déclara le prince aux orthodoxes avant de les exiler[56]. L'empereur vit qu'il n'aboutirait pas tant que Libère lui résisterait. Aux messagers de l'empereur venus pour l'intimider, il réclama son concile tel qu'il l'entendait.

Jugez vous-même si nous pouvions condamner Athanase, après qu'il a été déclaré innocent, non seulement par un premier concile [concile

51. Demande d'un Concile à Aquilée par Vincent de Capoue et Marcel, autre évêque de Campanie. HILAIRE, *Fragm. hist.*, VI, 3; Cf. V, 1 et 2.

52. C'est sous l'influence de ce dernier durant le séjour qu'il fit à Aquilée en 345 que s'était formée une communauté d'ascètes. Elle compterait Rufin parmi ses membres.

53. Son conseiller Valens de Mursa avait naguère peu avant Sardique provoqué une émeute pour s'emparer du siège d'Aquilée. *Epist. synod. Serdic. ad Iulium Romae*, 4. CSEL, 65, 129.

54. Lettre de Libère à Ossius, ap. HILAIRE, *Fragm. hist.*, VI, 3 : l'identité de l'évêque de Capoue et du prêtre romain est admise depuis Baronius. Elle est clairement indiquée dans cette lettre. Libère l'avait envoyé à Arles « *quod et causam optime retineret et judex in eadem causa cum sanctitate tua Ossius frequenter resedisset* ». Elle est encore confirmée par la lettre de Damase *Confidimus*. Cf. note 64.

55. Deuxième demande du concile. *Fragm. hist.*, V, 6 lettre à Constance : *Obsecro*.

56. *Hist. Arian.*, 33.

romain de 340], mais par une seconde assemblée de tous les endroits de la terre [Sardique], après que l'Église romaine l'a envoyé en paix, et comment nous recevrait-on si lui, que nous avons reçu affectueusement quand il était présent et à qui nous avons accordé la communion [au temps du synode de 340], nous le rejetions quand il est absent ? Ce n'est pas le canon ecclésiastique. Nous n'avons jamais reçu une telle tradition des Pères, nous qui comme eux aussi l'avons reçue de la part du grand et bienheureux apôtre Pierre (ce sont les termes mêmes de la lettre de Jules)... Qu'il y ait un synode ecclésiastique loin du palais, dans lequel ne soient présents ni empereur, ni comtes, ni juges, mais où seulement suffira la crainte de Dieu et la constitution des apôtres. La première chose que l'on doit y faire, c'est de conserver la foi de l'Église, selon la définition que nos Pères en ont faite dans le Concile de Nicée. Il faut que ceux qui suivent les sentiments d'Arius en soient exclus et que ceux dont la foi est pure y aient une autorité entière[57].

Il faut remarquer que c'est surtout à partir du pontificat de Libère que Rome va s'occuper de l'aspect dogmatique de Nicée, l'homoousios.

Citons également le passage d'Ossius de Cordoue à l'empereur, où il résista à ses menaces : « Vous n'avez aucun pouvoir dans le ministère des choses saintes... Je ne communiquerai pas avec les ariens, au contraire, j'anathématise leur hérésie; je ne souscrirai pas à la condamnation d'Athanase dont nous avons reconnu l'innocence avec l'Eglise de Rome et avec tout le concile[58]. »

A Rome, Libère, nous venons de le voir, était strictement resté dans la ligne spirituelle et politique de son prédécesseur. Eloigné de son siège par un exil que lui avait valu sa résistance, il donna des signes de défaillance. Au bout de deux ans (357), son ami Fortunatien d'Aquilée réussit à le persuader de l'inutilité de la résistance et des difficultés qu'elle suscitait à Rome. Il souscrivit deux formulaires (Sirmium 351 et 358) qu'Hilaire à l'époque jugeait passibles d'un sens à peu près orthodoxe. Il écrivit également quatre lettres qui, si elles ne soulèvent pas de problème théologique fondamental, ont jeté une ombre, en Occident, sur sa mémoire[59]. Il put ainsi reprendre son siège dans une

57. Ap. Athanase, *Hist. Arian.*, 36.

58. Il s'agit du Concile de Sardique. Lettre d'Ossius à l'empereur, ap. Athanase, *Hist. Arian.*, 44. Fait digne de remarque : l'ancien homme de confiance de Constantin est devenu le docteur de l'indépendance de l'Église et de l'État dans les matières spirituelles, et de la souveraineté de l'État dans les matières temporelles : il utilise ici le premier, à cet effet, le texte « *Rendez à César* ».

59. Les meilleurs historiens catholiques à la suite de Duchesne (Bardy, Amann, etc.) admettent l'authenticité des lettres discutées. Glorieux, dans un article, *Hilaire et Libère*, dans *Mél. de Sc. relig.*, 1944, pp. 7-34, a naguère essayé de montrer qu'Hilaire les avait introduites dans son *Opus historicum adv. Valentem et Ursacium* aux fins de réfutation. L'argumentation est assez habile, mais se heurte aux témoignages externes que l'auteur ne parvient pas

explosion de joie populaire, car il était très aimé de son peuple. Cependant, à l'extérieur, le prestige de Rome en sortait affaibli.

Libère après son exil devint cependant l'un des centres de la réaction nicéenne, et du retour des *lapsi* de Rimini-Séleucie. Bien que rentré à Rome, lui-même avait eu la chance de n'être ni présent, ni représenté dans ce concile à deux degrés, qui avait marqué l'abandon total de la tradition de Nicée. On ne voit pas fonctionner d'institution conciliaire à ce moment, car la plupart des Italiens présents à Rimini étaient d'abord à réconcilier[60]. Le pape Sirice en 385 fait mention d'un acte par lequel Libère cassa le Concile de Rimini, et adressa aux provinces un décret destiné à régler le retour des *lapsi* à l'Église catholique, sur les bases posées par Athanase et Eusèbe de Verceil au synode d'Alexandrie de 362. En tout cas, il est certain que Libère adhéra à cette politique de clémence déjà mise en œuvre par l'Egypte et la Grèce, dans une lettre adressée aux évêques d'Italie (vers 364)[61]. Puis c'est au tour de l'Orient. Plusieurs synodes d'homéousiens, qui avaient signé la formule de Séleucie, envoyèrent trois légats à Libère et aux évêques d'Occident (été 365). Libère les admit à la communion en leur faisant signer un formulaire qui comportait le symbole et les anathèmes de Nicée, la condamnation de Rimini, le rejet des ariens, des sabelliens, des partisans de Photin et de Marcel, enfin du Samosatéen et de toutes les hérésies[62]. Une série d'évêques de ce même parti homéousien (Grégoire de Nazianze père, Eusèbe de Césarée de Cappadoce), approuva cette ambassade et le résultat de sa mission, mais de nombreux obstacles empêchèrent la pacification.

VI. — Les conciles damasiens et le schisme d'Antioche

Le pontificat suivant (Damase, 366-385) marque, on le sait, une explicitation nouvelle dans la conscience que le siège romain prend de ses prérogatives : celles-ci s'expriment dans l'apparition d'un nouveau genre de documents émanant de la Curie romaine : les Décrétales. Avec saint Léon qui, au siècle suivant, liera en un seul faisceau les éléments de ces dernières, on pourra dire que ces prérogatives sur le plan spirituel ont déjà

à affaiblir. — On peut noter ici que Libère et Ossius sont honorés comme confesseurs par l'Église orthodoxe le 27 août.

60. Libère, *Ep. ad cath. Episc. Italiae*, ap. Hilaire, *Fragm. hist.*, XII : « *Totumque se fidei apostolicae et catholicae usque ad Nicaenae synodi conventum de integro mancipet.* »

61. *Id.* L'expression « *quod jam ex apostolica auctoritate munita est de pietate* » n'est qu'une allusion à la miséricorde (cf. le texte cité de la Ire à Tim. : « *Pietas ad omnia utilis est* »). Elle n'a rien à voir avec une confirmation romaine du Concile d'Alexandrie (Coustant) ou du Concile de Nicée (Jalland, *op. cit.*, p. 235, n. 2).

62. Libère, *Ep. ad Orientes Episc.*, ap. Socrate, H. E., IV, 12; P. G., 67, 492.

atteint le terme de leur développement. Parallèlement, l'organisation des Conciles romains se systématise : ils deviennent en principe annuels; cela ne semble pas avoir été le cas pour les débuts de Damase, en raison d'une situation locale agitée. Deux faits marquants à souligner : 1° Les décisions des premiers conciles damasiens relatifs au schisme d'Antioche seront reçues par un concile oriental local (Antioche 379), et, 2° par la suite, le siège romain et l'Occident en général répondront au concile impérial oriental de 381 par une tentative de concile œcuménique tenu à Rome même.

La chronologie des premiers conciles damasiens est obscure. Il est certain qu'ils sont en rapport avec la grave question du schisme d'Antioche, et les séquelles de la perturbation arienne, qui avait troublé si profondément l'Eglise[63]. Si le siège romain, comme le reste de l'Occident, soutient dans cette affaire un candidat discutable et ne connaît pas d'assez près les véritables problèmes ni la valeur relative des personnalités engagées, il n'en élabore pas moins dans ces conciles des formulaires dogmatiques où sont posées, vis-à-vis des « Antiochiens », des conditions de réunion, et condamnées de nouvelles déviations théologiques. Un synode de quatre-vingt-douze évêques (avec Valérien d'Aquilée) réuni pour le *Natale* du pape (371) avait, à l'instigation d'un concile provincial des évêques de l'Italie du Nord, condamné la propagande insinuante de l'évêque arien, Auxence de Milan, et recommandé la fidélité au symbole de Nicée. Dans sa synodale *Confidimus*, largement diffusée, où il donnait des précisions dogmatiques, le concile insistait sur le caractère définitif de Nicée en soulignant la présence des légats romains, mais il rejetait le Concile de Rimini qui n'avait pas été approuvé, en particulier, par l'évêque de Rome et l'ancien légat de Nicée Vincent de Capoue[64]. Cette lettre fut portée par le diacre milanais Sabinus à Athanase, à Alexandrie, et celui-ci la fit transmettre par le même messager à saint Basile, lequel

63. Sur les relations de Damase et de l'Orient, G. Bardy, *Le Concile d'Antioche* (379), dans *Rev. bén.*, 45 (1933), pp. 197-201. M. Richard, *Saint Basile et la Mission du diacre Sabinus*, Anal. Boll., 1949, *Mélanges P. Peeters*, I, 179-202.

64. Texte original latin d'après la copie apportée par Sabinus à Alexandrie : collection du diacre Théodose, P. L., 13, 347-349. Éd. critique : Schwartz : ZNTW, XXXV (1936), pp. 19-20. Traduction de cette même lettre (adressée aux Illyriens) : Théodoret, H. E., II, 22, éd. Parmentier, p. 000. Sozomène, H. E., VI, 23. Les historiens relèvent le caractère romain du morceau; cf. : « Majores nostri CCCXVIII episcopi atque ex urbe (Schwartz : ex vice) sanctissimi episcopi urbis Romae directi, apud Nicaeam confecto concilio, hunc murum adversus arma diabolica statuerunt... » « Neque enim praeiudicium aliquod nasci potuit ex numero eorum qui apud Ariminium convenerunt; cum constet neque romanum episcopum cuius ante omnes fuit expetenda sententia, neque Vincentii, qui tot annos sacerdotium illibate servavit, neque aliorum huiusmodi statutis consensum aliquem commodasse. » La chute de l'ancien légat de Nicée paraissait bien oubliée. Le texte non corrigé (cf. également Théodoret) « les très saints évêques, etc. » s'explique peut-être par l'épiscopat de Vincent.

donna un assentiment discret, ainsi que l'évêque d'Antioche Mélèce et trente de ses suffragants à ce document synodal assez latin d'allure. Rome emploie encore en matière trinitaire, au-delà de l'*homoousios* maintenant admis par tous les orthodoxes, le vocabulaire de Nicée, une seule *substantia*, c'est-à-dire une seule *hypostasis* dans la Trinité, sans se soucier des trois hypostases mises en avant par les Orientaux[65].

Mais là ne se borne pas l'activité conciliaire romaine : lors de son premier voyage à Rome (374), le messager de Basile, Dorothée, avait rapporté en Orient un formulaire de foi demandé par l'évêque de Césarée au « coryphée » des Occidentaux, et relatif à l'arianisme, à la doctrine de Marcel d'Ancyre, à l'apollinarisme et au pneumatomachisme[66]. Ce texte comportait aussi des indications à propos des questions d'ordination et de communion ecclésiastiques[67]. Trois ans plus tard, lors du second séjour à Rome de Dorothée et Sanctissime, un important Concile romain (377) avait en présence également de Pierre d'Alexandrie condamné l'apollinarisme en la personne de Timothée, disciple du Laodicéen. C'est alors qu'on aurait remis aux délégués de Césarée la lettre condamnant l'apollinarisme et où était plus spécialement renouvelée l'affirmation de la divinité du Saint-Esprit[68].

Quoi qu'il en soit des incertitudes de cette chronologie, la lettre *Confidimus* et les formulaires suivants qui avaient rencontré peu d'enthousiasme en Orient, du moins en dehors de la communauté d'Antioche liée à Rome, furent finalement reçues dans un grand concile local. A l'automne de 379, Mélèce, assumant le rôle de chef de l'épiscopat oriental séparé jusqu'alors de l'Occident, réunit, en effet, à Antioche cent cin-

65. Duchesne et Bardy ont souligné ce caractère. La tiédeur de l'accueil est attribuée par M. Richard à des motifs extrinsèques. Ces trente « Orientaux » approuvèrent la lettre *Confidimus* à la fin d'une synodale expédiée à Rome et rédigée par Mélèce (*Epist.*, 92, *Inter Opera Basilii*, P. G., 29).

66. « Fragment *Ea Gratia*. », P. L., 350-352. SCHWARTZ, ZNTW, 1936, p. 20. Réponse aux lettres 242, 243 de Basile. Concile de 374 (MERENDA).

67. Cf. : *His nos communionem damus quoniam in omnibus sententiam probant*. De fait, en 375, Damase reconnut définitivement le candidat occidental Paulin comme évêque d'Antioche et son plénipotentiaire en Orient. Il lui précisa les conditions auxquelles Vital, un prêtre de Mélèce, devenu disciple d'Apollinaire, et sans doute aussi un jour les Méléciens peuvent être admis à la communion de Paulin : souscrire Nicée, et de plus en christologie, anathématiser l'apollinarisme et l'hérésie des deux Fils (Damase, *Epist.* III, *Per Filium meum*, P. L., 13, 356.

68. « Fragments *Illud sane miramur* et *Non nobis quidquam* » (MERENDA), P. L., 13, 352-353. SCHWARTZ, p. 20. Réponse à Basile, lettre 263. Pour Schwartz, repris entre autres par Bardy, le troisième fragment *Non Nobis* se rattache au Concile romain de 378. Selon M. Richard (*art. cit.*, pp. 201-202) et le texte même du codex de Vérone, les trois fragments font partie d'une lettre unique, ramenée par Dorothée (selon M. R.) en 374, lors de son premier voyage. Le même historien fait remonter la division du formulaire (en fait 374 et 377) à une « inepte argumentation de Merenda dans P. L., XIII, col. 163 et 175 ». Sur la divinité du Saint-Esprit : *Spiritum Sanctum... cum Patre conveneramur et Filio*, cf. Symbole de Constantinople.

quante-trois évêques : ils signèrent la synodale de 371 et les extraits romains postérieurs dans le texte original latin et incorporèrent le tout dans leur propre « tome » synodal, expédié à Rome. Ils adhérèrent ainsi à l'enseignement de Damase, mais ajoutèrent un commentaire qui ne nous a pas été transmis[69].

Cette série de conciles damasiens va se couronner par un concile romain, qui, dans l'intention de ses promoteurs, devait régler finalement les questions pendantes avec l'Orient. Nous voici maintenant aux préliminaires du grand concile de Constantinople de 381. Il devait primitivement régler le sort de deux évêques homéens de l'Illyricum oriental : Palladius et Secondien. Seul un concile général semblait possible, puisque ces évêques sujets de l'Occident en 378 venaient d'être provisoirement rattachés à l'Orient à l'avènement de Théodose. Les oppositions entre l'Orient et l'Occident rendaient une assemblée commune impossible. Mais, comme en 380, l'Occident avait de nouveau récupéré l'Illyricum oriental, l'affaire devenait purement occidentale. Tout au moins c'est le motif que fit valoir Ambroise pour organiser à Aquilée, aux frontières de l'Italie et de l'Illyrie, le concile le plus restreint possible. Il dominait le jeune empereur Gratien, et était parvenu grâce à sa valeur personnelle à se conserver une juridiction dans toute l'Italie du Nord, au détriment de l'évêque de Rome, mais cependant avec l'accord de ce dernier qui ne gardait plus que l'Italie péninsulaire. Le but d'Ambroise était de régler la question des deux évêques d'Illyrie (zone sur laquelle il étendait son influence), avec la collaboration d'évêques italo-illyriens triés sur le volet, et de quelques occidentaux, et en fait avec l'absence totale de Rome et de l'Italie suburbicaire. Ce point alla sans difficulté. Mais il en vint à prendre le contre-pied du grand concile de Constantinople qui groupait tout l'Orient, et vouloir arranger à sa façon (occidentale) l'épineuse question du schisme d'Antioche que l'Orient venait de régler au mieux en négligeant les prétentions de la minorité alliée à l'Occident[70]. Aussi abandon-

69. Voir M. Richard, *loc. cit.* Les sept premières signatures connues sont celles de Mélèce, Eusèbe de Samosate, Pélage de Laodicée, Zénon de Tyr, Euloge d'Edesse, Bemace de Malle (?), Diodore de Tarse. Grégoire de Nysse était aussi présent.

70. Sur le Concile d'Aquilée, compte rendu officiel partiel, P. L., 16, 955-979. Quatre synodales publiées avec la correspondance d'Ambroise qui les aurait rédigées (P. L., 16, 979-989). Deux lettres de saint Ambroise, 13-14, écrites au nom des évêques du concile après la clôture (*Id.*, 990-995).

Ce concile essentiellement italo-illyrien — parmi les évêques dont le siège est connu figurent : 13 évêques italiens, 3 évêques illyriens — sera en fait occidental (2 africains, 6 gaulois : Orange, Marseille, Lyon, Martigny, Nice, Grenoble). On doit remarquer l'absence totale d'évêques d'Italie suburbicaire, ce qui n'était le cas ni à Arles ni à Sardique, comme également de délégué de Damase. « Mais il est bien plus étrange qu'il n'y en paraisse aucun de la part du pape ni de toute sa métropole » (Tillemont, *Mémoires*, t. X, p. 128). Ambroise fit lire des lettres : *a Damaso missas quibus aliorum praesentia ab eo excusabatur, tres epistolas* (*Dissertatio Maximini*, 122, éd. Kauffmann).

nant son point de vue provincial, proposa-t-il à l'issue des réunions, après avoir pensé un instant à un concile œcuménique à Alexandrie[71] où l'on n'avait pas eu à se féliciter du Concile de Constantinople, la tenue d'un concile œcuménique à Rome même[72]. Ainsi, à un concile occidental réuni dans une partie de l'ancienne juridiction romaine, et où l'évêque de Rome n'avait pas paru, allait se substituer un concile œcuménique Orient-Occident, tenu dans sa ville même et sous la présidence de l'évêque de Rome. Cela ne déplairait pas à Damase, resté à l'écart du Concile d'Aquilée. Il n'a pas pu ne pas rester étranger à la nouvelle orientation de l'évêque de Milan. Peut-être même l'a-t-il suscitée. C'était la première fois qu'un concile œcuménique était ainsi proposé à Rome même : après la série des conciles romains, l'un d'eux s'élargissait jusqu'aux limites de l'*oikouménè*. Mais il fallait, en un tel cas, passer par l'empereur d'Orient. Ambroise écrivit donc à Théodose, lui faisant part des regrets de l'Occident d'avoir été, sauf Acholius de Thessalonique, ignoré au Concile de Constantinople, et rappelant qu'Athanase et Pierre avaient fait appel au jugement de Rome et de l'Occident. L'éternelle situation renaissait : on ne put rassembler que l'Occident et la minorité orientale alliée à Rome, et jouir de la faveur de l'Egypte. Quant à Théodose, c'est à Constantinople qu'il réunissait à nouveau les évêques d'Orient (382).

Néanmoins le Concile romain eut lieu sous la présidence de Damase (été 382) : l'empereur d'Occident Gratien le convoqua, puisque c'était un concile convoqué comme œcuménique; une invitation avait été envoyée aux orientaux. De Constantinople, ils envoyèrent, par l'entremise de trois délégués, une réponse dilatoire où l'on insistait sur l'autonomie de l'Orient[73]. Seuls les partisans de Rome en Orient furent représentés : Paulin d'Antioche, Epiphane de Salamine et, semble-t-il, un représentant de Timothée d'Alexandrie. D'Occident, les principaux métropolitains : saint Ambroise, Valérien d'Aquilée qui avait présidé le Concile ambrosien, d'Illyricum, l'évêque de Sirmium également présent à Aquilée. C'était donc un concile romain élargi en concile d'Occident, avec une minime participation orientale. Les trois délégués de Constantinople obtinrent cepen-

71. Synodale *Quamlibet*, saint Ambroise, *Epist* XII, 4-5 : *sacerdotum catholicorum omnium concilium.*

72. Lettre *Sanctum*, *Ep.* XIII, 6-8 : *sit in urbe Roma nostrum Orientaliumque concilium.* — Concile de Rome : saint Jérôme, *Ep.* CVIII; *Ep.* CXXVII; Sozomène, H. E., 7, 11.

73. « D'ailleurs, nous sommes assemblés à Constantinople conformément aux lettres que Vos Révérences ont écrites l'an dernier après le Concile d'Aquilée au très pieux empereur Théodose. Nous n'avons pas reçu d'instruction pour un autre voyage et les évêques restés dans les provinces ne nous ont pas donné mandat de les représenter à un autre concile »; synodale « aux... frères et collègues... *réunis dans la grande ville de Rome*, le saint concile *des évêques orthodoxes* assemblés à Constantinople » (ap. Théodoret, H. E., V, 9, éd. Parmentier, pp. 289 sq).

dant facilement des lettres de communion pour Nectaire, l'évêque de Constantinople choisi par le grand concile oriental — Damase s'était moins engagé qu'Ambroise — ce qui rétablit la communion avec Constantinople. Mais le schisme d'Antioche persistait. C'est à ce concile romain de 382 qu'on fait remonter généralement aujourd'hui (Turner, Caspar, Kidd, Jalland) les trois premiers chapitres du *Decretum gelasianum*, qui, pour le reste, est un document non romain de la fin du Ve siècle.

Ce n'est pas par les décisions conciliaires, y est-il dit, que l'Église romaine a été mise au-dessus des autres Églises, mais elle a obtenu la primauté par la parole du Seigneur dans l'Évangile : Tu es Pierre, etc. Le premier siège de Pierre l'apôtre appartient à l'Église romaine qui n'a ni tache ni ride, ni rien de semblable, le second siège a été consacré à Alexandrie au nom de Pierre, par Marc l'évangéliste, son disciple [...] Le troisième siège du bienheureux apôtre à Antioche est tenu en honneur parce qu'il y a résidé avant de venir à Rome et que c'est de là que provient le nom de la nouvelle race des chrétiens. Il y a aussi la société du bienheureux apôtre Paul, vase d'élection qui a été couronné le même jour, et a souffert une mort glorieuse. Ils ont également consacré le nom de l'Église romaine au Christ Seigneur, et l'ont placée au-dessus de toutes les autres dans le monde entier par leur présence et leur vénérable triomphe.

On admet généralement que c'est là — au moins dans l'intention des rédacteurs — une réplique aux décisions du récent Concile de Constantinople, et en particulier à son IIIe canon déclarant : « que l'évêque de Constantinople a le privilège de la préséance après l'évêque de Rome, parce que c'est la nouvelle Rome ». A ce principe d'origine séculière, et aux décisions conciliaires, on oppose un principe apostolique, et dans le cas de Rome, une institution du Seigneur lui-même. C'est à l'Eglise romaine seule, qui a la primauté, que s'applique la parole du Seigneur. C'est elle seule également qui a le privilège du martyre et de la passion des deux apôtres, mais les deux autres sièges participent en quelque sorte à son caractère pétrinien, dans la mesure évidemment où ils se régleront sur l'Eglise romaine[74]. Le concile fit également œuvre doctrinale en d'autres domaines. Non seulement on lui doit la formulation d'un canon des Ecritures[75], mais c'est à ce concile qu'on attribue également aujourd'hui le *Tome de Damase*[76], cette série d'anathema-

74. La synodale *orientale* de 382 parle d'abord de Constantinople, comme d'une Église nouvelle [illegible] et qu'on a dû arracher à l'hérésie, puis d'Antioche comme une Église *très ancienne* (ou la plus ancienne) et vraiment apostolique et où les chrétiens ont reçu leur nom; enfin de Jérusalem comme de la « Mère de toutes les Églises ».

75. Canon comportant les deutérocanoniques (sans aucune distinction) et par ailleurs quelques influences de saint Jérôme présent au concile.

76. Sur la date du tome, cf. P. Galtier, Le « tome de Damase », date et origine, dans Ecch. de Sc. rel., 26 (1936), pp. 385-418 et 563-578, et Dens., 3e édit., note de la p. 36.

tismes demeurée classique, rédigés ou réunis contre Sabellius, Arius, Eunome, les Macédoniens, Photin, les erreurs d'Eustathe, d'Apollinaire, de Marcel d'Ancyre (ces trois derniers n'étant toujours pas nommés). Ce syllabus fut adressé à Paulin d'Antioche et semble être une réponse à l'activité dogmatique récemment déployée en Orient (en 379 et 381)[77].

VII. — L'affaire de saint Jean Chrysostome

Nous n'insisterons pas sur l'affaire de saint Jean Chrysostome. Notons seulement qu'au reçu des nouvelles d'Orient, le pape Innocent réunit un concile romain et cassa les Actes du Concile du Chêne. On y jugea nécessaire de convoquer un concile œcuménique, mais à Thessalonique en Illyricum, province qui relevait maintenant directement de la juridiction du pape, par l'intermédiaire du « vicaire de Thessalonique »[78]. L'empereur d'Orient Arcadius refusa de convoquer ce concile. Innocent alors sépara tout l'Orient de sa communion, ce qui entraina un schisme, qui fut du reste de courte durée.

VIII. — Rome, Ephèse et Chalcédoine

La situation que nous avons étudiée au IVe siècle va se préciser encore au siècle suivant. Nous nous bornerons à l'examiner brièvement jusqu'au Concile de Chalcédoine.

Au point de vue du siège romain, la question nestorienne sera réglée à l'issue du concile italien qui se tint à Rome[79] au reçu des missives de saint Cyrille : Cyrille, s'appuyant sur l'autorité du siège apostolique et agissant au nom du pape, fera savoir à l'archevêque de Constantinople Nestorius, que, si dans les dix jours il ne s'était pas rétracté, il sera exclu du corps

77. Denz., 58-82. Cf. Turner, *Monumenta*, I, 2, I (1913), pp. 284 sq. En grec, Théodoret, V, 11 sq., éd. Parmentier, pp. 297-302. La synodale de Constantinople de 382, qui comportait d'ailleurs un passage dogmatique remarquable, avait renvoyé pour les questions de foi les Occidentaux aux tomes des Conciles d'Antioche (379) et de Constantinople (381).

78. « Und diese (die italienischen Bischöfe) richteten an ihn die Petition, er möge an seinen kaiserlichen Bruder Arcadius zweck Versammlung einer Synode des Ostens und des Westens in Thessalonich schreiben. In der gleichen Weise hatte sich einst der abendländische Episkopat nach dem Scheitern der römischen Synode v. J. 341 an Kaiser Konstans gewendet und *auch der Vorschlag des Orts war in beiden Fällen ähnlich*. Wie Sardica so lag auch Thessalonich in der Gegend wo Ost- und Westreich aneinandergrenzten. Es gehörte politisch nunmehr zum Ostreich war aber kirchlich das Zentrum des überseeischen abendländischen Aussenpostens *und der besonderen römischen Einflusssphäre* » (Caspar, *op. cit.*, p. 318. Nous soulignons).

79. Nous ne possédons pas les *Gesta* du Concile romain de 430, mais un bref fragment d'Arnobe nous apprend l'opinion de Célestin sur le *Theotocos*.

épiscopal et de l'Eglise[80]. La sentence était définitive et sans appel. La condamnation de l'archevêque de Constantinople était en même temps communiquée par le pape aux évêques d'Antioche, de Jérusalem, de Thessalonique et de Philippes. Jusqu'ici, pas de concile œcuménique, mais le concile romain est considéré comme souverain.

Mais l'empereur entre en scène. Théodose II se laissa persuader par Nestorius qu'il fallait convoquer un concile général, et le convoqua effectivement. Dans l'intervalle, Cyrille avait pris sur lui de rédiger ses douze anathématismes. Nestorius de son côté s'adressa de nouveau au pape Célestin, mais trop tard, puisque c'était chose jugée. Cependant Célestin finit par accepter le concile en s'y faisant représenter[81], car il misait pleinement sur le tout-puissant Cyrille et s'attendait à ce qu'il fît confirmer les décisions du Concile romain : on ne reprendrait la cause que si Nestorius consentait à s'amender. Les légats doivent se conformer aux vues de Cyrille, à qui ils laisseront la présidence, et eux assureront les droits du siège apostolique. Nous laisserons ici de côté la question de savoir dans quelle mesure le concile a accepté la primauté romaine. Nous remarquerons seulement que Nestorius fut de nouveau condamné après que le concile eut repris *ab ovo* la discussion de l'affaire. Notons également qu'il y a deux conciles à Ephèse, celui de Cyrille (Alexandrie-Asie) auxquels les légats romains allaient participer, et d'autre part celui de Nestorius, et des « orientaux » (Antioche) qui désiraient déposer Cyrille, et était appuyé par l'empereur, car ce dernier avait convoqué un concile œcuménique dans l'espoir de sauver l'évêque de Constantinople. Dans sa lettre à Célestin, le concile déclara souscrire et tenir pour fermes et valides les décisions romaines. En fait, les anathématismes ne devinrent pas formulaire de foi. On sait comment les deux partis finirent par se mettre provisoirement d'accord, par l'acte d'union de 433, mais les orientaux acceptaient la condamnation et la déposition de Nestorius et anathématisaient ses blasphèmes. La question d'un formulaire de foi ne sera cependant réglée qu'à Chalcédoine.

La crise de 449-451 nous montre de nouveau avec une très grande clarté la manière dont saint Léon a réagi devant les décisions impériales. Il s'est efforcé d'éviter un concile oriental

80. JAFFÉ-WATT., 372.

81. Lettre aux empereurs, JAFFÉ-WATT., 380. Le pape annonce qu'il se fait représenter par trois délégués : deux évêques, Arcadius et Proiectus, et le prêtre Philippe. — Instruction aux légats, JAFFÉ-WATT., 378. Une autre lettre destinée au concile explique que les envoyés du pape n'ont d'autre mission que d'assurer l'exécution des mesures prises contre Nestorius : les Pères n'ont donc qu'à ratifier la décision du synode romain. Les légats, à leur arrivée au concile, feront remarquer que, selon la lettre de Célestin, le concile a été réuni pour exécuter les décisions prises à Rome. — La lettre d'Eutychès figure parmi les lettres de saint Léon, *Epist.*, 21.

en faisant prévaloir ses propres vues, au besoin dans une assemblée italienne.

Eutychès, condamné dans le synode local de Flavien à Constantinople, fit appel entre autres à saint Léon. Flavien à son tour demande à l'évêque de Rome de confirmer son synode. Léon, tout naturellement, confirme le jugement de Constantinople, et croit l'affaire terminée. Cependant Théodose, favorable à Eutychès, convoque un concile général à Ephèse, pour reprendre l'affaire et réhabiliter Eutychès. La première réaction de saint Léon est de trouver inutile un tel déplacement de forces. Cependant, sans rien proposer d'autre, il accepte en fin de compte le concile, et envoie trois légats[82] avec des lettres pour divers personnages. Parmi celles-ci, figure le célèbre tome dogmatique à Flavien qu'il entend faire purement et simplement accepter par le concile. Mais le Concile d'Ephèse se déroule comme on sait. Les victimes lancent des appels à saint Léon. Comme pour les autres pontifes, chaque année ramène à Rome, à l'anniversaire de son élection, un certain nombre d'évêques. Ceux-ci étaient justement réunis autour de Léon (29 sept. 449) quand arrivèrent les messagers de l'Orient. Le synode romain examine les appels, et proteste solennellement contre Ephèse. Le pape cassait, en vertu de son autorité apostolique, les décisions du concile impérial, et sollicitait la réunion d'un nouveau concile *en Italie* pour examiner l'appel de Flavien. L'empereur d'Orient, Théodose, s'y oppose. Les nouveaux souverains qui lui succèdent bientôt (Marcien et Pulchérie) sont tout disposés à réunir un concile pourvu que ce soit en Orient. Léon, devant la perspective d'un nouveau concile oriental, juge maintenant le concile inutile. Cependant, comme on insistait à Constantinople, Léon finit par accepter, sans enthousiasme, tout en exigeant que fût réservée la question de foi. Il enverrait des légats pour maintenir la position romaine[83]. Le concile se tint à Chalcédoine. Dioscore fut déposé et le tome dogmatique fut approuvé après certaines réserves. Malgré la demande du pape, on mit sur pied une formule de foi, sous l'influence du nouvel évêque Anatole (ancien apocrisiaire de Dioscore). Cette formule largement appuyée par le concile, rencontra une opposition catégorique des légats romains qui voulaient voir canoniser les expressions du tome à Flavien (en deux natures). Ils agitèrent la menace du concile occidental dont Léon s'était fait le promoteur : « Si l'on n'accepte pas la lettre de l'apostolique et bienheureux Léon, ordonnez que des rescrits nous soient délivrés pour que nous

82. Le concile fut convoqué le 30 mars. Mansi, A. C. C., 6, 558. Léon rappelle qu'il n'était pas d'usage que le pape prît part à un concile en dehors de Rome. Il envoya par contre selon la tradition des légats : Jules, évêque de Puzzoles, le prêtre René et le diacre Hilaire.

83. Léon écrit à l'empereur Marcien pour lui dire qu'il accepte le concile. Jaffé-Watt., 470. Il envoie également des légats : deux évêques (Paschasius, Lucentius) et deux prêtres (Boniface et Basile).

retournions en Italie, et que le concile se célèbre là-bas. » L'empereur qui voulait à tout prix une formule rédigée dans un concile oriental, prit le parti des légats, alors que ceux-ci donnaient le choix entre la rédaction d'une nouvelle formule ou la translation du concile en Occident. Finalement, la formule incorporant, en la précisant, la terminologie du tome à Flavien prévalut.

IX. — Conclusions

En conclusion, rappelons tout d'abord ce que nous avons dit au début, et qui a été illustré par les cas cités, que les papes ont toujours cherché à prévenir toutes les discussions par des décisions de leur concile romain, soit à Rome même, soit en Italie ou en Occident, et qu'ils ont toujours eu quelque hésitation envers les conciles proprement orientaux, même envers ceux qui finalement confirmèrent leurs vues, et dont ils furent par la suite les premiers défenseurs. Notons ensuite que les évêques de Rome malgré leur point de vue autoritaire, et l'affirmation constante de leur rattachement à Pierre, ont très souvent montré une attitude de conciliation, dictée par la nécessité de reconnaitre une valeur à l'enseignement de toutes les Eglises (sobornost). Il est regrettable que dans le choix des formules dogmatiques créées plus tard en Occident, un effort plus grand n'ait été fait pour rendre celles-ci plus pleinement intelligibles à la pensée orientale. Si les formules romaines sont formellement infaillibles, et définitives, elles sont, semble-t-il, assez régulièremnt présentées sous une forme qui fait difficulté à l'Orient. Nous avons vu bien des cas où les décisions romaines ont été aux premiers siècles rendues plus œcuméniques sans être substantiellement modifiées. Ce serait dans cette voie, croyons-nous, que les discussions pourraient progresser.

Soulignons enfin la tendance des deux parties de la chrétienté à se méfier réciproquement l'une de l'autre dans le choix du lieu des conciles. Il n'est pas sans intérêt ici de se rappeler l'attitude du pape Eugène IV à l'époque du Concile de Florence qui, pour en finir avec le schisme d'Orient, proposa lui-même spontanément que la réunion se fît à Constantinople. Cela n'eut malheureusement pas lieu, mais cela montre l'esprit du pontife. Il est possible que si les papes avaient pu prévoir la durée et la gravité des ruptures postérieures, ils se fussent montrés plus ouverts encore et plus compréhensifs.

La primauté romaine dans la tradition canonique jusqu'au Concile de Chalcédoine

par

J. Meyendorff (*Orth.*)

Dans la présente étude, nous nous proposons de donner un aperçu général de la façon dont un Orthodoxe peut concevoir la Primauté romaine dans l'Eglise ancienne à travers les canons conciliaires de cette époque. La définition de l'ecclésiologie que ces décisions supposent, tout en appartenant à notre passé commun, peut constituer un jalon dans le retour aux sources, nécessaire à la réunion que nous espérons tous. Ce thème nous a paru d'autant plus intéressant que des recherches récentes de savants catholiques fournissent des éléments très sérieux de compréhension mutuelle dans ce domaine précis et invitent à un dialogue enfin objectif.

∴

L'Eglise de Rome et sa place parmi les autres sièges épiscopaux sont mentionnées par les canons de quatre conciles des cinq premiers siècles : ceux de Nicée (325), de Sardique (probablement 343), de Constantinople (381) et de Chalcédoine (451). Nous ne tiendrons pas compte ici de l'hypothèse de Mgr Batiffol qui voit une allusion à l'évêque de Rome dans le canon 58 du concile espagnol d'Elvire : à ma connaissance, tous les historiens s'accordent aujourd'hui pour n'y voir qu'une allusion à l'autorité

prépondérante dont jouissaient en Espagne les évêques des églises les plus anciennes[1].

Une remarque générale s'impose à propos de tous les textes que nous allons examiner : aucun concile n'*institue* la Primauté romaine qui est toujours considérée comme admise par les Pères. L'expression du 28e canon du concile de Chalcédoine qui affirme que « les Pères ont reconnu des privilèges à l'Ancienne Rome », ne peut donc se rapporter à aucun concile précis, mais à l'ensemble de la tradition anténicéenne qui reconnaît à l'Eglise de Rome une position particulière au sein de l'univers chrétien. C'est une certaine différence dans la manière d'apprécier cette tradition qui amena plus tard la rupture entre l'Orient et l'Occident. Les décisions conciliaires ont toutes tendu, en principe, à préserver l'héritage anténicéen en lui donnant des cadres juridiques au moins partiels. Il est manifeste, en effet, que les conciles des cinq premiers siècles n'ont pas créé de système exhaustif envisageant ou tendant à envisager l'ensemble des cas qui pourraient se présenter dans les relations entre les membres de l'Eglise. Ces conciles ont entendu : 1) fixer certains principes très *généraux*, destinés à exprimer les éléments essentiels de la structure ecclésiastique, eux-mêmes déterminés par la grâce de l'Esprit et non par des décisions canoniques; 2) régler des cas *particuliers* qui ont mis cette structure en danger; 3) adapter les principes de cette structure aux circonstances nouvelles que connut la vie de l'Eglise après Constantin.

C'est ainsi que nous pouvons fixer le but de notre examen : déterminer les *principes* que les conciles ont voulu défendre et qui, du point de vue de ces conciles, remontent à l'Eglise d'avant Nicée.

Le sixième canon de Nicée.

C'est bien cette préoccupation — conserver les principes anciens, au sein d'une nouvelle organisation ecclésiastique provoquée par les circonstances — qui est à l'origine de ce canon. On sait que le premier concile œcuménique adopta une règle générale qui consistait à faire coïncider l'organisation de l'Eglise et celle de l'Empire romain, avec lequel l'Eglise venait de conclure une alliance étroite. C'est ainsi que le canon 4 de Nicée stipule que les évêques doivent être ordonnés par leurs confrères de la province civile (ἐπαρχία) où se trouve le siège vacant. Leur acte doit être confirmé — recevoir le κῦρος — de

1. Voici le texte de ce canon : « Placuit ubique et maxime in eo loco, in quo prima cathedra constituta est episcopatus, ut interrogentur hi qui communicatorias litteras tradunt, an omnia recte habeant suo testimonio comprobata » (cf. P. Batiffol, *La* prima cathedra episcopatus *du Concile d'Elvire*, dans *Journal of theol. studies*, XXIII (1922), pp. 263 sq., XXVI (1925), pp. 45 sq.

l'évêque de la métropole. Le canon 5 règle les modalités de convocation du concile provincial.

Ces mesures constituent, en partie, la confirmation d'une pratique déjà existante. La reconnaissance et l'ordination d'un nouvel évêque par ses confrères des Eglises avoisinantes et, particulièrement, la confirmation de son élection par l'évêque de l'Eglise principale de la région étaient des principes connus avant Nicée. La nouveauté essentielle qu'introduit le concile est le *droit* accordé au métropolite de confirmer les élections épiscopales de sa province. Son autorité prend donc un caractère juridique.

Par ailleurs, l'application des mesures prises à Nicée tiendra toujours compte des réalités existant antérieurement. En particulier, si dans la plupart des cas on considère comme « église-mère », siège du métropolite, la capitale civile de la province (qui d'ailleurs a presque toujours été le siège de l'Eglise la plus ancienne et la plus renommée, le christianisme s'étant le plus souvent répandu d'abord dans les grandes villes), on a continué à considérer comme métropolites les évêques de certains sièges antiques, même là où leur ville ne constituait pas la capitale de la province : ce fut, semble-t-il, le cas de Salamine, où siégeait le métropolitain de Chypre, alors que la capitale civile de la province était à Paphos.

Une autre exception importante à la règle générale qui faisait correspondre provinces civiles et groupements ecclésiastiques, est énoncée par le canon 6 de Nicée : « Que les anciennes coutumes en usage en Egypte, en Libye et dans la Pentapole soient maintenues, en sorte que l'évêque d'Alexandrie exerce son pouvoir (τὴν ἐξουσίαν) sur toutes ces provinces, puisque telle est aussi la coutume de l'évêque qui est à Rome (ἐπειδὴ καὶ τῷ ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐπισκόπῳ τοῦτο σύνηθές ἐστιν); de même à Antioche et dans les autres provinces (ἐπαρχίαις), on doit préserver les prérogatives (τὰ πρεσβεῖα) de (certaines) églises. Mais, en général, il est évident que si quelqu'un est devenu évêque contre l'opinion du métropolitain, le grand concile décide qu'il n'est pas évêque. Si, par ailleurs, par esprit de contradiction, deux ou trois contestent le suffrage général, effectué correctement et suivant la règle ecclésiastique, que ce soit la majorité qui l'emporte. »

Ce canon a été l'objet de commentaires nombreux et d'interprétations contradictoires. Il soulève en effet toute une suite de problèmes qui ne nous intéressent pas tous directement. Nous nous bornerons à examiner le sens de la référence aux usages de l'Eglise romaine, le caractère des prérogatives (πρεσβεῖα) que le concile veut reconnaître à certaines Eglises et, enfin, les renseignements que l'on peut avoir sur les raisons qui ont amené les Pères de Nicée à reconnaître des privilèges spéciaux aux sieges de Rome, d'Alexandrie, d'Antioche et de certaines autres villes.

1) Le texte du canon 6 a en vue avant tout la situation

ecclésiastique en Egypte. Dans les premières années du IVe siècle un conflit ouvert y avait opposé la tendance centralisatrice, qui voulait concentrer entre les mains de l'évêque d'Alexandrie le pouvoir exclusif d'ordination épiscopale, et le parti de ceux qui tendaient à établir en Egypte des circonscriptions ecclésiastiques restreintes, dont les communautés seraient groupées autour d'un siège métropolitain local. Il est inutile de dire que cette dernière tendance, représentée par Mélèce, évêque de Lycopolis, était, au moins apparemment, bien plus traditionnelle, alors que le pouvoir que le « pape » d'Alexandrie voulait concentrer entre ses mains était exceptionnel dans l'univers chrétien. Et c'est bien une législation exceptionnelle que les Pères de Nicée furent obligés de publier en sa faveur, dans la mesure où ils ne pouvaient, ni ne voulaient, amoindrir l'autorité du grand adversaire d'Arius, Alexandre d'Alexandrie. En fait, les privilèges d'Alexandrie allaient à l'encontre de l'antique structure ecclésiastique, fondée sur la plénitude de catholicité appartenant à chaque communauté eucharistique locale, et le concile de Nicée cherche à préserver la tradition dans la mesure du possible, notamment dans ce même canon 6 qui, dans sa deuxième partie, confirme la règle générale qui exclut dans les affaires de la province toute autre compétence que celle du concile provincial.

Les Pères de Nicée justifient cette exception flagrante à la règle générale par un autre principe qui les a guidés : celui de ne pas porter atteinte aux prérogatives exceptionnelles déjà existantes de certaines églises. L'ἐξουσία de l'évêque d'Alexandrie est admissible « puisque telle est aussi la coutume de l'évêque qui est à Rome » et que « de même à Antioche et dans les autres provinces, on doit préserver les prérogatives de (certaines) églises ». Il est à remarquer ici que le canon se réfère très précisément aux privilèges *personnels* de l'évêque de Rome, alors que la référence aux usages admis « à Antioche et dans les autres provinces » est plus générale. Il est vraisemblable que les Pères de Nicée, s'il y a eu discussion au sujet des privilèges d'Alexandrie, se sont rendus aux arguments alexandrins qui, entre autres, devaient invoquer les principes énoncés déjà par saint Irénée : « ad hanc ecclesiam necesse est omnem convenire ecclesiam » (A. H., III, 2). L'usage romain, qui accordait à un seul évêque le pouvoir de confirmer les élections de ses confrères sur un territoire dépassant les limites d'une province civile, s'est imposé aux Pères de Nicée qui ont admis ce même usage à Alexandrie. Nous avons donc ici un témoignage explicite de l'immense et exceptionnelle autorité dont jouissait l'évêque de Rome dans l'univers chrétien au début du IVe siècle.

Les historiens catholiques sont pourtant souvent troublés par cette parité qui est proclamée entre Rome et Alexandrie par le concile de Nicée, parité qui ne peut s'appliquer, selon eux, qu'aux privilèges patriarcaux du siège de Rome et non à sa pri-

mauté universelle. Il est douteux, cependant, que les Pères de 325 aient fait eux aussi cette distinction. En tout cas, c'est bien en vertu de la primauté romaine universelle qu'ils ont pu penser se référer à l'*exemple* de l'Eglise romaine pour admettre les prérogatives exceptionnelles auxquelles prétendait l'évêque d'Alexandrie. Leur conception de la primauté consistait dans l'*autorité* qu'ils reconnaissaient au siège de Rome et qui faisait toujours de cette Eglise un exemple et une référence. Les usages romains, sans porter un caractère juridiquement obligatoire, pouvaient accréditer une pratique que l'Eglise romaine admettait, non qu'elle possédât une juridiction universelle, mais parce qu'elle était l'Eglise « très grande, très ancienne et connue de tous, fondée et instituée par les deux très glorieux apôtres Pierre et Paul » (saint Irénée, A. H., III, 2) et qu'elle possédait, par conséquent, une « potentior principalitas » (*ibid.*). En un mot, il ne s'agissait pas d'un pouvoir juridique, mais d'une autorité morale.

2) Cette interprétation est confirmée par le sens du terme « πρεσβεία » qui est mentionné dans la phrase généralisatrice : « de même à Antioche et dans les autres provinces, on doit préserver les prérogatives (τὰ πρεσβεία) des Eglises ». Certains sièges — Rome, Alexandrie, Antioche et d'autres encore — possèdent des *privilèges* d'ancienneté, d'apostolicité, d'autorité, que le concile entend préserver. Il le fait en les transformant en *pouvoir juridique*. C'est ainsi qu'il admet que les « πρεσβεία », qui sont des ἀρχαία ἔθη, puissent se matérialiser en ἐξουσία. Ce « pouvoir » consiste essentiellement en la faculté d'ordonner les évêques siégeant dans un ensemble de provinces civiles[2].

3) Trois Eglises sont mentionnées par le sixième canon comme possédant des πρεσβεία : Rome, Alexandrie, Antioche. Une analogie directe est établie entre les deux premières. L'allusion à Antioche est beaucoup plus vague : et, en effet, cette Eglise ne prétendait pas, à cette époque, à un pouvoir aussi étendu que celui d'Alexandrie. Son autorité morale, embryon du futur Patriarcat, s'exerçait sur un grand nombre d'évêchés, mais son pouvoir ne semble pas avoir été aussi direct que celui du « pape » d'Alexandrie. Il est clair, cependant, que les trois Eglises sont mises conjointement en vedette par les Pères de Nicée, comme possédant une autorité particulière et rompant les cadres de l'organisation ecclésiastique normale.

Par quelle vertu particulière, ces trois villes ont-elles acquis l'autorité qui leur est ainsi confirmée? Est-ce du fait de leur apostolicité? Il ne semble pas que ce soit le cas, au moins en ce qui concerne Alexandrie. La tradition, suivant laquelle, l'Eglise y fut fondée par saint Marc, serait un titre bien insuffisant pour

2. Voir à ce sujet P. Gidouljanov, *Les métropolites durant les trois premiers siècles du christianisme* (en russe), s. d., pp. 359-364.

permettre *à lui seul* à l'Eglise d'Alexandrie de prétendre à des privilèges comparables à ceux de Rome, alors qu'un très grand nombre d'Eglises orientales pourraient faire valoir une apostolicité bien plus imposante et accréditée par les écrits néotestamentaires. C'est, en particulier, le cas d'Antioche qui se contentera toujours de la troisième place, après Rome et Alexandrie. D'ailleurs, et ceci a été plusieurs fois remarqué par les historiens, l'apostolicité d'une église était chose bien trop commune en Orient pour qu'elle puisse avoir l'importance qu'elle a eu en Occident où le siège romain était l'*unique* siège apostolique et le point de départ principal de la prédication évangélique. Le pontife égyptien, en particulier, ne s'est jamais prévalu d'une apostolicité par ailleurs douteuse, même lorsqu'il s'est agi pour lui, après le Concile constantinopolitain de 381, de se défendre contre l'évêque de la capitale de l'Empire. Ce seront les papes du Ve siècle qui mettront en vedette l'apostolicité du siège d'Alexandrie, qu'ils interpréteront comme une apostolicité pétrinienne : c'est un disciple de Pierre qui a fondé cette Eglise, c'est Pierre encore qui a été évêque d'Antioche avant de venir à Rome. Cette théorie, énoncée dans le célèbre *Decretum Gelasianum*, est manifestement artificielle et n'explique pas la prépondérance, universellement reconnue, d'Alexandrie sur Antioche. Elle n'a jamais trouvé d'écho en Orient, même dans les milieux qui auraient pu être intéressés à amoindrir le prestige de Constantinople.

Sans exclure l'idée d'apostolicité, qui a pu jouer un certain rôle dans l'élévation d'Alexandrie et d'Antioche, il nous faut chercher ailleurs pour expliquer pleinement le canon sixième de Nicée. Le texte original ne nous fournit aucune indication. Il est intéressant pourtant de mentionner une version latine du sixième canon, répandue en Italie, celle du manuscrit de Chieti. Elle est rédigée en ces termes :

« Ecclesia Romana semper habuit primatum. Teneat autem et Egyptus, ut episcopus Alexandriae omnium habeat potestatem, quoniam et Romano episcopo haec est consuetudo. Similiter autem et qui Antiochia constitutus est et in ceteris provinciis primatus habeant ecclesiae *civitatum ampliorum*[3]. »

Cette paraphrase latine, tout en soulignant avec force la primauté romaine, explique manifestement l'ensemble des primautés, créées par le concile suivant le modèle romain, par l'importance des cités. Elle prouve au moins l'existence et la vogue relative de cette interprétation au IVe siècle[4].

3. Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, I, IIe partie, appendix VI, p. 1152.

4. Elle ne sera pas moindre au Ve siècle; voir E. Herman, *Chalkedon und die Ausgestaltung des Konstantinopolitanischen Primats*, dans A. Grillmeier-H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon*, II, Würzburg, 1953, pp. 469-470.

Et, en effet, Alexandrie était, sans conteste possible, la première ville de l'Orient durant toute l'époque préconstantinienne. Il suffit de mentionner l'importance du « Didascalée » chrétien, qui pourrait justifier à lui seul le prestige de la communauté chrétienne d'Alexandrie. Quant à Antioche, l'historien Josèphe en parle comme de l'Eglise « τρίτον ἔχουσα τόπον »[5]...

Ceci ne veut pas dire, pourtant, que nous voulions voir dans la grandeur des cités le *seul* élément qui aurait fixé la hiérarchie des futurs sièges patriarcaux : ce furent avant tout l'*autorité* et le *prestige* acquis par les communautés chrétiennes qui déterminèrent leur position. Ce prestige était, en partie, défini par l'apostolicité de ces églises, mais les apôtres eux-mêmes ne dirigeaient-ils pas avant tout leur prédication vers les grandes villes de l'Empire où se heurtaient les idées et où d'importantes communautés juives pouvaient former un terrain favorable à la prédication ? Ainsi, l'*Eglise romaine* a pu réunir les divers éléments qui justifient pleinement sa primauté d'autorité. Située dans la première ville de l'Empire qui avait attiré vers elles les apôtres Pierre et Paul, elle acquit ainsi un titre exclusif à l'apostolicité. Son importance numérique, sa position centrale et, surtout, l'orthodoxie indéfectible de ses évêques, justifièrent sa primauté. Ces divers éléments se reflètent notamment dans la réponse que les Orientaux adressèrent au pape Jules en 340, en réponse à sa convocation de venir à Rome[6].

L'évêque de Rome, grâce aux divers titres qui mettaient son Eglise en relief au sein de la chrétienté, occupait ainsi la première place au sein de l'épiscopat universel, mais son autorité ne comportait pas pour cela de pouvoir juridique.

Ce seront les conciles qui revêtiront cette primauté d'un statut canonique. Pourtant dans la mesure où la primauté romaine n'était à son origine qu'une primauté de prestige et d'autorité que son apostolicité ne faisait que *confirmer*, l'Eglise ancienne admettait d'autres « primautés » : celle d'Alexandrie, celle de Carthage et, bientôt, celle de Constantinople. D'autre part, l'apostolicité, dans la mesure où elle n'avait pas ici une importance exclusive, n'entrainait pas l'infaillibilité doctrinale : elle ne faisait qu'*ajouter à l'autorité* de l'Eglise, autorité qui demandait à être confirmée dans les faits. Dans le cas de l'Eglise romaine, elle le fut indiscutablement au cours des six premiers siècles de l'Eglise.

5. *De bello Jud.*, III, 3.

6. Texte chez Sozomène, III, 8; les évêques orientaux y témoignent de leur respect à l'égard de Rome, maison des apôtres (ὡς ἀποστόλων φροντιστήριον) et capitale de l'orthodoxie (εὐσεβείας μητρόπολιν ἐξ ἀρχῆς γεγενημένην), mais n'acceptent pas à son égard la position de subordonnés, car les « Eglises ne se mesurent pas à la grandeur des cités » !

Le concile de Sardique.

Si le sixième canon de Nicée soulève des problèmes généraux relativement compliqués, les décisions du concile de Sardique nous apparaissent limpides dans leur texte et dans leur cadre historique. Elles furent occasionnées par la déposition par les Orientaux de trois évêques — Athanase d'Alexandrie, Marcel d'Ancyre et Asclépas de Gaza — et leur refus d'accepter la révision de la sentence qu'ils avaient portée, malgré les demandes expresses du pape Jules, qui invoquait des « usages » instituant la compétence du pontife romain en cette matière. « Il fallait, leur écrivait-il, nous écrire à nous tous et qu'ainsi justice fût rendue par tous... Ignorez-vous que l'usage est qu'on nous écrive d'abord et qu'ainsi, ensuite (ἔνθεν), la justice soit rendue[7]. »

Cet usage qu'invoque le pape Jules et qui, d'ailleurs, est loin d'avoir été général (il ne fut aucunement appliqué, par exemple, dans l'affaire de Paul de Samosate, condamné sans appel par le concile d'Antioche) réserve tout jugement sur un siège apostolique à l'ensemble du corps épiscopal, qui doit être averti par lettres de la sentence rendue afin de la recevoir ou de la rejeter. L'évêque de Rome, du fait de sa primauté, doit être prévenu « d'abord » et provoquer ce verdict de l'épiscopat tout entier. C'est à cet « usage » que le concile de Sardique donnera une forme juridique, tout en le modérant quelque peu.

Canon 3. — « Au cas où un évêque est condamné pour une affaire quelconque, mais considère qu'il a raison, dans une mesure suffisante pour qu'on recommence la procédure (ἵνα καὶ αὖθις ἡ κρίσις ἀνανεωθῇ) : s'il plaît à votre charité, honorons donc la mémoire de Pierre l'apôtre; que ceux qui ont jugé écrivent donc à Jules, évêque de Rome, afin que, si cela est nécessaire, le tribunal soit renouvelé par les évêques voisins de la province, et que lui-même (l'évêque de Rome) nomme des juges; mais s'il ne peut affirmer que l'affaire nécessite un second jugement, la sentence rendue ne sera pas revue, mais considérée comme valide. »

Canon 4. — L'évêque Gaudentius (de Naïssus, en Dacie) dit : « S'il vous semble bon, il convient d'ajouter à ce décret que tu as proposé avec une charité sans mélange que, lorsqu'un

7. Texte chez saint Athanase (*Apol. contr. Arian.*, 35). La plupart des historiens catholiques traduisent l'expression « οὕτως ἔνθεν » par « et qu'ainsi d'ici » (c'est-à-dire de Rome). Pourtant, d'après les dictionnaires de Liddel-Scott et de Bailly, l'adverbe ἔνθεν signifie « de là » (ἐνθένδε = d'ici), « ensuite » ou « par suite »; voir à ce sujet Brightman (*Journ. of Theol. studies*, jan. 1928, p. 159).

évêque a été déposé en vertu d'un jugement des évêques se trouvant dans le voisinage et réclame pour lui-même la possibilité de se défendre encore, il ne faut pas qu'un autre soit élevé à son siège si l'évêque de Rome, qui a connaissance de cette affaire, n'a pas rendu sa sentence. »

Canon 5[8]. — L'évêque Osius dit : « ... si (un évêque déposé par ses collègues de la province) juge bon de faire entendre sa cause une seconde fois et si, sur sa demande, l'évêque de Rome décide de juger l'affaire, qu'il envoie des presbytres de son entourage (*e latere*, ἀπὸ τοῦ ἰδίου πλευροῦ); afin que ce qui sera décidé et accompli, le soit en vertu du pouvoir de cet évêque (de Rome); les envoyés qui jugeront avec les évêques devront posséder les pleins pouvoirs de celui dont ils seront les envoyés; et ceci doit être pris comme règle. Mais s'il pense que les évêques (de la province) suffisent pour juger et trancher l'affaire, il fera selon son avis très averti. » Les évêques répondirent : « Ce qui a été dit nous plaît. »

L'essentiel des droits ainsi accordés à l'évêque de Rome est donc constitué par la faculté de juger s'il y a lieu, ou non, de revoir les procès de déposition d'évêques. Le pape ne juge pas en appel; il casse le jugement rendu s'il le croit bon et peut, s'il le désire, envoyer ses légats pour participer au jugement d'appel rendu par un tribunal composé d'évêques voisins de la province où se trouve le conflit. Il ne possède plus le droit de casser ce second jugement. Mgr Batiffol suppose même qu'à Sardique le pape a été dépouillé du droit de juger en appel et que les canons constituent sur ce point un compromis avec les Orientaux[9].

Sans suivre jusqu'au bout Mgr Batiffol dans son raisonnement, nous croyons qu'il pose un vrai problème qui d'ailleurs a été fortement débattu aux XVIIe et XVIIIe siècles entre gallicans et ultramontains : le concile de Sardique se contente-t-il d'entériner un état de fait ou introduit-il un principe nouveau dans les règles ecclésiastiques ?

A notre sens, il convient de répondre à cette question dans le sens de l'interprétation généralement reçue du canon 6 de Nicée. Les Pères de Sardique n'introduisent rien de nouveau : ils ne font que transformer un « usage » — comme l'écrivait le pape Jules aux Orientaux — en règle canonique. Cet usage « honorait » déjà l'apôtre Pierre : les Pères veulent confirmer cette pratique par des règles précises. Ces règles, ils ont bien conscience de pouvoir les *promulguer* (ils promulguent ce qui leur « plaît »), sans pour autant innover dans le domaine de la structure ecclésiastique. Ce pouvoir de promulguer des canons

8. Canon 7 dans les collections latines.
9. *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris, 1914, p. 447.

est un pouvoir qui appartient uniquement aux conciles et il n'est limité que par la nécessité de faire « recevoir » les décisions par toutes les Eglises.

Notre interprétation des canons de Sardique peut trouver une confirmation dans l'affaire du prêtre Apiarius qui, au début du Ve siècle, illustre bien la façon dont les décisions canoniques, notamment celles qui concernaient les droits du siège de Rome, étaient appliquées dans l'Eglise.

A cette époque, en Occident et en particulier à Rome, circulaient des recueils latins de canons de Nicée qui comprenaient également les décisions prises à Sardique. Ainsi, nous voyons le pape Zosime tenter de mettre en pratique le droit de cassation que lui accordent ces dernières, étant, en toute bonne foi, persuadé qu'il agissait en vertu des décisions du concile de Nicée. Ainsi, lorsqu'en 418 un prêtre, nommé Apiarius, excommunié par l'évêque Urbanus de Sicca en Afrique, fait appel à lui, il décide de casser le jugement et de faire réexaminer la sentence par le concile de Carthage, en présence de légats qu'il a munis, suivant la lettre des canons de Sardique, de pleins pouvoirs, leur permettant d'agir en son nom. En 419, le concile de Carthage, présidé par Aurélien (et probablement en présence d'Augustin, évêque d'Hippone), dans des lettres adressées à Zosime, puis à son successeur Boniface, accepte la procédure, mais d'une façon provisoire : jusqu'à ce que le texte des canons de Nicée soit vérifié. Dans ce but, les Pères du concile entendent demander le texte original des canons de Nicée à Constantinople, à Alexandrie, à Antioche, et conseillent au pape de faire de même. Par ailleurs, le concile africain décide de prendre en faveur d'Apiarius une mesure de faveur.

Cette réaction des Africains est significative à bien des égards Ce qui frappe tout d'abord, c'est l'autorité absolue et exclusive des canons de Nicée que les évêques réunis à Carthage entendent, en tout état de cause, respecter à la lettre. Ils ignorent à juste titre que le grand concile œcuménique ait institué un droit d'appel en faveur de Rome, que l'année précédente, en 418, ils avaient formellement interdit, sous peine d'excommunication (cod. can. Eccl. Afric., can. 125 : « Ad trans marina qui putaverit appellandum, a nullo intra Africam in communionem suscipiatur »). Ils sont pourtant prêts à modifier cette décision — ils la modifient même provisoirement — s'il leur est prouvé que Nicée en a décidé autrement.

Bientôt arrivent à Carthage les réponses d'Atticus de Constantinople et de Cyrille d'Alexandrie. On se doute bien que, dans la version des canons de Nicée qu'ils font parvenir à leurs collègues africains, ne figurent pas les canons de Sardique. Dans la mesure où l'affaire d'Apiarius était déjà réglée, les choses auraient dû en rester là. Pourtant, huit ans plus tard, en 426, ce prêtre réussit à se faire condamner une nouvelle fois par

son évêque, à adresser un nouvel appel au pape Célestin et à se faire recevoir à la communion du siège de Rome. Célestin envoie de nouveau en Afrique son légat Faustinus en demandant à l'évêque de Carthage de procéder à la réhabilitation d'Apiarius.

Les évêques africains adressent alors au pape une lettre synodale où le droit d'appel de Rome est explicitement nié, cette négation étant basée sur une doctrine précise.

Ils se plaignent d'abord de l'attitude autoritaire du légat qui prétendait s'appuyer sur les privilèges de l'Eglise romaine (*quasi Ecclesiae romanae asserens privilegia*)[10]; ils annoncent qu'Apiarius a avoué ses crimes et que, par conséquent, il ne peut être question de l'absoudre; ils se réfèrent enfin au canon 5 de Nicée (authentique celui-là) qui considère le concile provincial comme le tribunal suprême pour les clercs de la province. Ils poursuivent : les Pères de Nicée « ont prévu que les affaires quelles qu'elles soient reçoivent leur aboutissement sur les lieux mêmes où elles ont commencé : *car aucune province se sera privée de la grâce du Saint-Esprit* (*nec unicuique provinciae gratiam sancti Spiritus defuturam*)... Quel est celui qui croira que notre Dieu puisse inspirer la justice aux enquêtes d'un seul, tout en la refusant à des évêques innombrables réunis en concile ?... » A cet argument doctrinal contre le *transmarinum judicium*, les Pères de Carthage ajoutent la difficulté pratique pour un juge éloigné de juger les affaires d'une province[11].

Aux XVIIe et XVIIIe siècles, les gallicans ont essayé d'exploiter le cas d'Apiarius contre le droit d'appel du pape. Et, en effet, nous pouvons dire que ce droit d'appel n'existait pas *en tant que droit* en Afrique, dans la mesure où l'Afrique n'avait pas reçu le concile de Sardique. Elle n'ignorait pourtant pas l'*usus* que mentionnait le pape Jules dans sa lettre aux Orientaux et des cas où la sentence romaine était sollicitée ne sont point rares. Saint Augustin en cite quelques-uns dans une lettre au même pape Célestin vers 423. Mais cet *usus* était une conséquence de l'autorité du siège de Rome, et non pas celle d'un pouvoir juridique : tant qu'un concile ne confère aucun *droit* à l'évêque de Rome, il ne possède pas ce droit *ex sese*, car « aucune province n'est privée de la grâce du Saint-Esprit »; cette dernière a plus de raison d'agir par l'intermédiaire « d'innombrables évêques » que par l'intermédiaire d'un seul...

Après avoir mentionné cet exemple de non-réception du concile de Sardique en Occident, nous devons rappeler qu'il

10. Ils ne nient donc pas ces « privilèges » (les πρεσβεῖα de Nicée), mais ne leur donnent pas le sens d'un pouvoir juridique.

11. Lettre « *Optaremus* », MANSI, IV, col. 515-516.

fut par la suite reçu en Orient, malgré son caractère « occidental » que l'on se plait parfois à souligner. Cette réception fut entérinée par le Concile *in Trullo* et *mise à plusieurs reprises en pratique*, notamment durant l'affaire de Photius et d'Ignace [12] : ce que les légats romains n'ont pu obtenir au Ve siècle en Afrique, ils l'obtiendront à Constantinople au IXe ! D'ailleurs, nous l'avons vu, les Pères de Carthage, eux aussi, étaient prêts à accepter ce droit du pape, à condition qu'il soit fondé sur une décision conciliaire universellement reçue.

Le second concile œcuménique.

Nous avons mentionné plus haut les raisons principales qui, à notre sens, ont porté le concile de Nicée à reconnaître des privilèges spéciaux à Rome, Alexandrie et Antioche. Nous avons vu qu'en Orient l'élément essentiel qui a joué dans ce domaine est l'autorité *de fait* que les deux sièges d'Alexandrie et d'Antioche ont acquise, étant placés dans les deux principales cités de l'Orient. Quant à Rome, c'est à la fois les *deux faits* d'être l'Eglise fondée par Pierre et Paul et d'être la première ville de l'univers (ces deux faits étant d'ailleurs liés intrinsèquement dès l'origine) qui ont joué en sa faveur et ont rendu sa primauté d'autorité incontestable dans le monde chrétien. Pour tous, elle était l'Eglise « la plus grande » ; pour l'Occident, elle était aussi l'Eglise « la plus ancienne » et la seule « apostolique » ; il est donc évident que l'Occident sera, dès le temps de saint Irénée, plus porté à insister sur ces derniers points, sans pour autant reconnaître que l'apostolicité de l'Eglise romaine lui conférait, par elle-même, des droits absolus sur les autres Eglises. L'Orient, au contraire, tendra à assimiler la primauté romaine aux primautés de fait acquises par certains sièges orientaux. Nous voyons donc là les éléments d'une tension qui ira s'accentuant à partir de la fin du IVe siècle : chaque partie cherchera à imposer à l'autre sa propre conception des primautés, bien qu'à l'origine ces conceptions ne s'excluaient aucunement l'une l'autre, mais se complétaient...

La conception orientale de la primauté — telle qu'elle s'est exprimée à Nicée — admettait manifestement que des Eglises autres que Rome, Alexandrie et Antioche puissent acquérir une autorité de fait et bénéficier elles aussi des « πρεσβεια ». Tel fut justement le cas de Constantinople. Les historiens ont à maintes reprises remarqué le rôle — le plus souvent négatif — joué, durant la crise arienne, par certains évêques que le hasard ou les circonstances ont placé non loin du trône

12. Les travaux de l'abbé F. Dvornik l'ont largement démontré en ce qui concerne les conciles de 861 et 879-880.

impérial. L'empereur Théodose ayant définitivement fixé sa résidence dans l'ancienne Byzance, que ses prédécesseurs avaient déjà dotée d'un Sénat, d'un *praefectus urbi* et de tous les privilèges civils dont l'ancienne Rome jouissait jusqu'alors à titre exclusif, voulut élever l'autorité de l'évêque de la capitale qui, *en fait*, possédait déjà une importance exceptionnelle. Ce désir parfaitement explicable suivait d'ailleurs la ligne générale suivant laquelle l'organisation ecclésiastique était progressivement bâtie depuis Constantin en conformité aussi étroite que possible avec la structure administrative de l'Etat romain.

C'est ainsi que le concile de 381 publia son fameux canon 3 :

« L'évêque de Constantinople doit avoir les privilèges d'honneur (τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς) après l'évêque de Rome, parce que cette ville est une nouvelle Rome. »

Ce texte succinct peut faire l'objet des remarques suivantes :

1) Le canon ne confère *aucun pouvoir juridique* exceptionnel à l'évêque de Constantinople, mais précise bien qu'il s'agit de « privilèges d'honneur ». Ainsi, la décision du concile de 381 est à rapprocher du canon 7 de Nicée qui, pour des raisons entièrement différentes, avait accordé une « ἀκολουθία τῆς τιμῆς » à l'évêque de Jérusalem, tout en sauvegardant les droits du métropolitain siégeant à Césarée, capitale civile de la Palestine. L'autorité et le prestige qu'une « ancienne tradition » accordait à l'évêque de Jérusalem sont donc également reconnus à l'évêque de la capitale.

2) La primauté romaine est reconnue, de même qu'à Nicée, comme un fait incontestable et aucune interprétation particulière n'est donnée à cette primauté. Les « privilèges » de Constantinople sont uniquement considérés comme des conséquences — une sorte de réflexion — de ceux de l'ancienne Rome. La « pointe » du canon est manifestement dirigée contre Alexandrie dont le prestige sortait grandi de la controverse arienne et dont l'autorité était jusque-là unique en Orient. Aucune mesure canonique, en dehors du canon 6 de Nicée, ne réglait, en effet, les relations mutuelles des grandes églises. On se rappelle que Nicée se borna à affirmer leur pouvoir sur l'ensemble d'un diocèse civil, sans préciser si l'autorité d'un ancien siège comme Alexandrie ou Antioche pouvait ou non se manifester ailleurs. Les évêques de ces Eglises agissaient parfois en dehors de leurs diocèses : Euzoios d'Antioche installa à Alexandrie un évêque arien, Lucius, après la mort d'Athanase, et plus récemment, les Alexandrins tentèrent d'imposer Maxime le Cynique comme évêque de Constantinople. Le canon 2 de Constantinople exclut désormais ces actes : « L'évêque d'Alexandrie s'occupera uniquement des affaires d'Egypte; les évêques de l'Orient — des seules affaires d'Orient », etc.

Le canon 3, au contraire, oppose à l'autorité juridique des évêques de diocèse une autorité morale qui, par conséquent, ne *possède pas de limites géographiques* — celle de Constantinople — de même qu'il n'existe pas de limites géographiques à l'autorité de l'ancienne Rome, considérée comme modèle de celle de la Nouvelle. Ainsi, de même que le canon 6 de Nicée avait pris Rome pour modèle des droits d'Alexandrie sur plusieurs provinces civiles, de même le canon 3 de Constantinople prend Rome pour modèle de l'autorité morale du siège de la capitale, s'exerçant indépendamment des divisions administratives de l'Empire.

3) On peut facilement interpréter la publication de ce canon comme une manifestation flagrante du césaropapisme des empereurs de Constantinople qui, en soutenant l'organisation de l'Eglise conformément à la structure politique de l'Empire, tendent à la soumettre à leur influence directe. Il ne faut pas oublier pourtant que ce canon constitue en même temps un témoignage de la primauté romaine et que, sur ce point précis, il rompt manifestement le parallélisme entre la structure ecclésiastique et l'organisation politique : il ne prétend pas que l'évêque de la capitale est le *premier* des évêques. Par ailleurs, il n'empêchera jamais l'exercice en Orient de l'autorité reconnue de l'évêque de Rome. Le canon 3 de Constantinople n'implique aucunement l'interprétation de quelques historiens, suivant laquelle l'évêque de la capitale occupe désormais une fonction parallèle à celle du Préfet du prétoire. Son but unique est de modifier l'ordre de préséance des Eglises en fonction de l'importance nouvelle acquise par Constantinople, devenue seconde ville de l'Empire, alors que ce titre était encore revendiqué par Alexandrie au début du IVe siècle. Rappelons-nous, en effet, la prédication contemporaine de saint Grégoire de Nazianze sur Constantinople — « la première ville après la première de toutes[13]... » Le canon 3 est donc entièrement conforme — au moins en ce qui concerne les primautés orientales — au principe établi à Nicée.

Le vingt-huitième canon de Chalcédoine, au contraire, donnera à ce texte de 381 un sens nouveau.

Le concile de Chalcédoine.

La législation canonique du concile de Chalcédoine a tendu, en grande partie, à pousser encore plus loin le parallélisme entre les institutions administratives de l'Empire romain et les organismes ecclésiastiques, conformément à la politique

13. Orat. XXXVI, 9.

de Théodose. Elle a posé les fondements de ce grand édifice politico-religieux que sera l'Empire byzantin, régi dans l'ordre politique par le basileus et dans l'ordre religieux par le système de la Pentarchie, les cinq grands patriarcats étant considérés comme les « cinq sens » de l'Empire.

Dans cet ordre d'idées, les Pères du concile ont évidemment voulu accentuer l'importance de l'évêque de la capitale, non plus en fonction de l'importance de son troupeau ou de l'autorité de son Eglise, mais justement parce qu'il siégeait dans la *ville impériale*. C'est en ce sens que les Pères de Chalcédoine interpréteront le canon 3 de Constantinople.

Nous avons vu que ce dernier accordait à l'évêque de la nouvelle capitale des « πρεσβεία » sans limites géographiques : ces privilèges sont maintenant transformés par les canons 9 et 17 de Chalcédoine en droit d'appel, concurremment avec celui des « exarques des diocèses », les futurs patriarches.

De plus, on publie le fameux canon 28 :

« Suivant en tout les décrets des Saints-Pères et connaissant le canon des cent cinquante Pères très amis de Dieu..., qui vient d'être lu, nous décrétons et nous décidons la même chose au sujet des prérogatives (πρεσβεία) de la très sainte Eglise de Constantinople — Nouvelle Rome, car les Pères ont à bon droit reconnu (ἀποδεδώκασι) les prérogatives (πρεσβεῖα) au siège de l'ancienne Rome, parce que cette ville est la ville-reine (διὰ τὸ βασιλεύειν τὴν πόλιν ἐκείνην). Mus par la même considération, les cent cinquante évêques très amis de Dieu ont accordé des prérogatives équivalentes (ἴσα πρεσβεία) au très saint siège de la Nouvelle Rome, estimant avec raison que la ville honorée par la présence de l'empereur et du sénat et jouissant de prérogatives égales à celles de l'ancienne Rome impériale, doit aussi être magnifiée dans les affaires ecclésiastiques, tenant le second rang après elle. (Nous décidons) également que seuls les métropolitains des diocèses du Pont, d'Asie et de Thrace, et aussi des évêques qui se trouvent dans les régions barbares rattachées à ces diocèses, seront ordonnés par le susdit très saint Siège de la très sainte Eglise de Constantinople... »

Ce canon comprend deux décisions distinctes :

1) Une confirmation du canon 3 de Constantinople, dont le caractère œcuménique n'était pas universellement reconnu; l'Eglise de Rome, en particulier, ne l'avait pas reçu. Cette confirmation constitue également une interprétation et un commentaire.

2) Il accorde à l'Eglise de Constantinople une juridiction sur plusieurs diocèses civils, privilège dont elle usait pratiquement depuis assez longtemps, mais qui n'était officiellement reconnu qu'aux Eglises de Rome, d'Alexandrie et d'Antioche par le canon 6 de Nicée. Ce deuxième point était conforme à la tradi-

tion orientale et nicéenne, suivant laquelle l'autorité de fait de certaines grandes Eglises pouvait se matérialiser en un droit qui s'étendait sur un territoire plus vaste que celui des métropoles ordinaires.

On se rappelle que l'ensemble des canons de Chalcédoine fut adopté à la quinzième cession du concile, en l'absence des commissaires impériaux et des légats romains. Ces derniers, invités à la session, déclinèrent l'offre et déposèrent le lendemain une protestation officielle. Le pape saint Léon s'opposa également à ce canon dans une série de lettres adressées aux Orientaux, qui finirent par s'incliner temporairement devant la volonté du Siège de Rome. Nous nous bornerons ici à essayer de comprendre l'essentiel de l'attitude des deux partis.

Ce qui frappe de prime abord dans *l'attitude des Orientaux* c'est la contradiction qui semble exister entre l'argumentation du canon 28 et les expressions louangeuses envers la chaire de Pierre qu'ils emploient souvent — notamment dans la lettre synodale adressée par les Pères du concile à saint Léon — et leur reconnaissance indéniable de l'autorité exceptionnelle de Rome en matière doctrinale qui s'est manifestée tout au long du concile. Dans la synodale du concile, ils s'adressent au pape comme à « l'interprète de la voix du bienheureux Pierre » comme à la « tête » dont les Pères du concile ont été les « membres », le Seigneur lui ayant confié « la garde de la vigne ». Ils reconnaissent avec les Pères de Constantinople, que « le rayon apostolique » dont bénéficie l'Eglise romaine a été transmis par elle à l'Eglise de la nouvelle Rome[14]. Les mêmes arguments sont repris dans la lettre qu'Anatole de Constantinople adresse au pape Léon, où la paternité de Rome par rapport à Constantinople est explicitement reconnue[15]...

Comment expliquer alors le contenu et l'argumentation du vingt-huitième canon? Pour répondre à cette question, il faut tout d'abord en voir le côté traditionnel et logique dans le cadre des principes posés par le concile de Nicée : l'autorité d'une Eglise est fonction de son influence réelle sur les autres; dans la plupart des cas, les évêques des villes importantes ont eu une influence prépondérante, de là les droits que leur ont accordés les conciles de Nicée et de Constantinople. Il y a cependant un point sur lequel Chalcédoine *innove* manifestement par rapport aux conciles précédents : le *critère* de l'autorité d'une Eglise réside non plus simplement dans l'influence *acquise* par cette Eglise, mais dans le fait qu'elle est dans le lieu de résidence de l'empereur et du sénat. Ce n'est point là une innovation dogmatique par rapport à la pratique orientale antérieure, mais une précision, fondée sur la constatation d'un fait : l'évêque de

14. P. L., LIV, col. 951 sq.
15. P. L., LIV, col. 984 A.

la capitale, au sein de la théocratie byzantine, possède inévitablement une influence réelle et déterminante. L'innovation réside dans l'introduction du *critère* précis et nouveau de l'autorité d'une Eglise qui est appliqué non seulement aux sièges orientaux, mais à l'ancienne Rome. Ce critère n'est manifestement pas justifiable historiquement. Il est *admissible* du point de vue de la pratique orientale post-nicéenne, mais il est dangereux pour l'indépendance de l'Eglise.

L'innovation introduite ainsi par les Orientaux a une conséquence pratique : ils sont obligés de distinguer explicitement entre *l'autorité morale* que Rome possède en tant que Siège apostolique et le *pouvoir juridictionnel* qui lui a été conféré, parce qu'elle était l'Eglise de la capitale. Cette distinction est, en effet, le seul moyen d'expliquer la contradiction apparente entre leurs déclarations explicites sur la primauté romaine et les décisions canoniques de Chalcédoine. Nous avons vu, lorsque nous avons étudié le canon 6 de Nicée, que le caractère incontestable de la primauté romaine était dû au fait que Rome était à la fois la première ville de l'Empire et l'Eglise de Pierre et Paul. C'est en vertu de l'autorité qu'elle possédait à ce *double* titre que les conciles lui ont reconnu des droits. Mais le concile de Chalcédoine ne retient que le premier mobile, tout en l'interprétant à la manière byzantine (« ville impériale » et non simplement « la plus grande ville »), quitte à reconnaître l'autorité morale de Rome, en vertu de son apostolicité.

Ainsi, malgré son innovation « byzantine », Chalcédoine est resté en accord avec les conciles qui l'ont précédé sur un point précis et négatif : l'apostolicité de l'Eglise de Rome ne lui confère pas de *droits* sur les autres Eglises, tout en lui accordant une autorité exceptionnelle. Son innovation a consisté essentiellement à interpréter dans un sens précis le canon 6 de Nicée sur les primautés. Ce sens *n'était pas exclu* par la lettre de ce canon ni par son esprit (car il est naturel que, dans un Etat de type médiéval, l'évêque de la résidence impériale possède une autorité spéciale), mais il n'est pas conforme à l'histoire et ne se présente pas sans danger pour l'Eglise.

La réaction de saint Léon nous est conservée dans une série de lettres qu'il adressa à l'empereur Marcien, à l'impératrice Pulchérie et à Anatole de Constantinople. Il appuie son opposition au vingt-huitième canon sur deux arguments :

1) Une interprétation différente du canon 6 de Nicée : saint Léon prend en effet à son compte la doctrine du « Décret de Gélase » qui fait de Rome, d'Alexandrie et d'Antioche trois sièges apostoliques « pétriniens ». Nous avons déjà vu que cette conception n'est pas plus conforme à l'histoire que celle proposée par les Pères de Chalcédoine.

Cependant, saint Léon savait bien que l'apostolicité pétri-

nienne, dont il voulait faire le critère unique de la Primauté, bien qu'admise par l'univers chrétien tout entier, ne possédait pas aux yeux de tous un caractère exclusif; il préféra ne pas baser sur ce point l'essentiel de son argumentation[16].

2) L'argument qu'il invoquera donc tout au long de ses lettres aux Orientaux sera la lettre des canons de Nicée, qu'il déclare absolument irréformables. Il cherchera avant tout à contester les droits patriarcaux de Constantinople sur les trois diocèses du Pont, d'Asie et de Thrace, car seuls les Sièges apostoliques ont droit, d'après Nicée, à une autorité supérieure à celle des métropolitains ordinaires.

Toute la querelle entre Rome et l'Orient au sujet du vingt-huitième canon se réduit donc à une exégèse du canon 6 de Nicée, dont les deux partis reconnaissent l'autorité exceptionnelle. Dans cette querelle, le Siège de Rome l'a emporté, puisqu'il obtint non seulement l'annulation temporaire du canon 28, mais aussi les excuses d'Anatole. Le recueil canonique en cinquante titres, composé vers le milieu du VIe siècle par le patriarche byzantin Jean le Scholastique, ne comporte que vingt-sept canons en Chalcédoine.

Cependant, que le pape le voulût ou non, l'évêque de Constantinople exerçait en fait, depuis la fin du IVe siècle, le pouvoir que lui conférait en droit le vingt-huitième canon. Ce pouvoir n'était pas contesté en Orient, pas même par les victimes de Constantinople, notamment les évêques d'Alexandrie et d'Antioche dont l'autorité fut bien amoindrie aux Ve et VIe siècles. Le vingt-huitième canon ne se retrouve que dans le Recueil en XIV titres du VIIe siècle et le Concile *in Trullo* le proclame définitivement accepté.

Comme nous l'avons déjà remarqué, ce canon ne contredit aucunement la législation nicéenne, à condition évidemment que l'on n'accepte pas l'interprétation « pétrinienne » de cette dernière. Il est, au contraire, conforme au développement logique des organismes ecclésiastiques à l'époque byzantine. Ce déve-

16. Plusieurs historiens catholiques récents font preuve sur ce point de la plus grande objectivité, en reconnaissant cette réserve de saint Léon (M. Jugie, *Le Schisme byzantin*, Paris, 1941, pp. 16-19; A. Wuyts, *Le 28e canon de Chalcédoine et le fondement du primat romain*, Or. Chr. Per., 1951, III-IV, pp. 265-282; E. Herman, *op. cit.*). Ils sont alors amenés à dire soit que saint Léon « n'a pas vu la négation de la primauté romaine de droit divin dans le texte du 28e canon » (M. Jugie, *op. cit.*, p. 17), soit que cette négation n'y était vraiment pas supposée (E. Herman, *op. cit.*, pp. 470-472). Il est intéressant de constater que ce dernier point de vue est exprimé par l'encyclique « *Sempiternus Rex* » de Pie XII (« ... Ibidem nihil contra divinum iurisdictionis primatum, qui quidem pro explorato habebatur, actum esset... », cit. par E. Herman, *op. cit.*, p. 467, n. 18). L'attitude de Léon nous semble claire : conscient de son *autorité* pétrinienne, il ne veut pas chercher l'origine du *pouvoir* juridictionnel des Églises apostoliques ailleurs que dans les décisions conciliaires. De là son insistance sur les canons de Nicée.

loppement comporte de grands dangers dont le pape Léon avait conscience. Et l'Orient lui-même n'a pas voulu le pousser à son terme, puisque la primauté romaine dans sa forme primitive n'y était jamais contestée et qu'elle y jouait un contrepoids salutaire contre l'arbitraire impérial. Le Concile *in Trullo* lui-même qui avait pourtant passé outre à l'opposition romaine — ce qui était toujours possible en Orient, où l'autorité papale ne possédait pas un caractère juridique — proclame également l'acceptation officielle des canons de Sardique qui préconisaient l'appel à Rome dans les cas litigieux. C'est ainsi que, tout au long du VIIIe et du IXe siècles, l'autorité du Siège de Pierre se manifesta d'une manière très positive en Orient. Et la séparation qui intervint par la suite pour des raisons *autres* que la doctrine de la Primauté ne manqua pas de priver l'Eglise d'Orient d'un arbitre éloigné des contingences politiques locales, puisque la primauté universelle fut transférée dans l'Orthodoxie à l'évêque de la capitale impériale.

Conclusions

1) Certaines Eglises ont possédé, avant Nicée, une autorité particulière et un rayonnement plus ou moins vaste, soit en vertu du nombre de leurs fidèles (grandes villes), soit en vertu de leurs mérites dans la défense de la foi, soit en vertu de leur fondation par les apôtres. Ce dernier point ne peut être considéré comme exclusif, bien qu'il ait joué, pour des raisons diverses, un grand rôle dans le prestige particulier de l'Eglise de Rome. L'autorité de ces Eglises ne comportait pas, par elle-même, de pouvoir juridique : la distinction entre cette *autorité* et ce *pouvoir* est essentielle pour comprendre l'organisation de l'Eglise ancienne et son évolution.

2) Les conciles ont été les organes qui ont investi ces Eglises de pouvoirs juridique ou canonique, mais, même indépendamment de ces décisions conciliaires précises, ces Eglises, et surtout l'Eglise de Rome, ont continué à exercer une autorité doctrinale et morale particulière, comme avant Nicée.

3) L'Eglise avait pris conscience, dès avant Nicée et surtout avec saint Cyprien, du rôle universel de l'épiscopat en *tant que collège* remplissant les fonctions du collège des Douze. La place de Pierre y fut occupée, du consentement général, par l'évêque de Rome. Ce dernier avait, en effet, des titres multiples pour remplir cette charge, notamment celui de présider l'Eglise « très grande et très ancienne » et de conserver, par succession, l'enseignement de Pierre et Paul. Ce rôle de l'évêque de Rome ne pouvait toutefois être assimilé ni à une infaillibilité, ni à un pouvoir juridique *sur* les autres évêques, puisque rien de tel ne lui avait été conféré par aucun concile.

4) La conception orthodoxe de l'organisation ecclésiastique ne peut être comprise sans que la doctrine de l'épiscopat universel, conçu comme une sorte de réflexion du collège apostolique, soit toujours confrontée avec la conception primitive de *chaque* église locale possédant la plénitude de la catholicité. Les deux « optiques ecclésiologiques » doivent chacune garder un sens pleinement réel et c'est dans leur coexistence que réside le mystère de l'Eglise. La *forma Petri* qui, suivant saint Léon, est présente en chaque Eglise, n'empêche aucunement l'existence d'une *Cathedra Petri* unique. Mais l'autorité de cette dernière n'enlève en rien la « grâce » qui, suivant les Pères de Carthage, est présente tout entière « dans chaque province ». Une défaillance, toujours possible, de la *Cathedra Petri* sera nécessairement suppléée par cette grâce.

NOTE CRITIQUE

par

C.-J. Dumont, o. p.

Il semble superflu de souligner le grand intérêt de l'étude de M. J. Meyendorff qu'on vient de lire et la contribution fort appréciable et positive, qu'elle apporte au présent débat. On ne s'étonnera pas, cependant, si nous faisons remarquer que nous ne pouvons le suivre en toutes ses conclusions. On trouvera plus loin une appréciation quelque peu différente de plusieurs données historiques. Nous nous contenterons donc de signaler ce qui touche à la formulation des conclusions, plus proprement théologiques.

Les réserves que nous devons faire à ce sujet découlent toutes, nous semble-t-il, d'une confusion entre l'ordre juridique et ce qui en fonde le caractère normatif. Si l'on doit effectivement distinguer de l'*autorité* le *pouvoir juridique* en lequel et par lequel elle s'exprime, on ne saurait les opposer aussi nettement que le fait l'auteur. Un pouvoir peut être impliqué dans une autorité avant même qu'il n'ait revêtu une forme et une consistance juridiques. Et quand une telle forme lui est donnée, ce n'est pas cette forme qui crée ou institue en soi le pouvoir correspondant; elle ne fait que l'établir dans l'ordre juridique. Un exemple classique à ce sujet est celui du mariage : ce n'est pas la législation, quelle qu'elle soit, civile ou canonique, qui le crée en tant qu'institution ou le dote de ses propriétés et de ses exigences morales fondamentales. Ainsi en peut-il aller et en va-t-il souvent, à nos yeux, de certaines décisions des conciles : si ceux-ci ont « investi certaines églises de pouvoirs juridiques et canoniques », ce n'est pas sur leurs décisions qu'est fondée, nécessairement et dans tous les cas, l'autorité dont ces pouvoirs sont l'expression canonique ou juridique. Notre remarque s'applique particulièrement à « l'autorité doctrinale et morale » particulière de l'église de Rome, autorité dont l'auteur lui-même reconnaît qu'elle a continué de s'exercer « indépendamment de ces décisions conciliaires précises ». Il avait, d'ailleurs, déclaré au début de son étude : « Aucun concile n'institue la primauté romaine qui est toujours considérée comme admise par les Pères. L'expression du 28e canon de Chalcédoine qui affirme que les Pères ont reconnu les privilèges de l'Ancienne Rome ne peut donc se rapporter à aucun concile précis, mais à l'ensemble de la tradition anténicéenne qui reconnaît à l'Église de Rome une position particulière au sein de l'univers chrétien. »

C'est donc, à notre sens, dépasser les prémisses posées que de conclure : « Le rôle de l'évêque de Rome ne pouvait être assimilé à une infaillibilité, ni à un pouvoir juridique *sur* les autres évêques, puisque rien de tel ne lui avait été conféré par aucun concile. » Dans la perspective même de l'auteur, tout ce que les conciles auraient pu faire ce n'est pas de *conférer* un tel pouvoir mais simplement de le reconnaître comme expression authentique de l'autorité particulière dont jouissait l'évêque de Rome, et le cas échéant, de lui donner forme et consistance juridiques. Le concile du Vatican n'a pas fait autre chose.

—Nous sommes en grande partie d'accord avec M. J. Meyendorff sur la nécessité de tenir simultanément ce qu'il appelle « deux optiques ecclésiologiques », mais nous serions plus exigeants que lui à cet égard. Une simple *coexistence* ne saurait suffire; il y faut une *synthèse organique*. En outre, nous ne souscririons pas sans réserve à la première de ces optiques, celle qui, selon lui, reconnaît que chaque église locale possède la plénitude de la catholicité au sens qu'il a donné à ce mot. Aucune église locale, à vrai dire, ne peut prétendre à la plénitude de la catholicité si elle ne se tient en pleine communion de foi et de vie sacramentelle avec les autres et, en premier lieu, avec l'église de Rome dont c'est précisément, à nos yeux, le rôle et la prérogative hérités de Pierre d'être la garante de l'unité dans la foi et les sacrements de la foi. Cette nécessaire communion n'est pas *extérieure* à la catholicité, bien qu'elle soit relative à ce qui est extérieur à l'église locale (à savoir : d'autres églises locales); elle en est *partie intégrante*, tout *esse ad* comportant un *esse in*, comme nous dirions en langage de l'École.

On le voit, c'est le principe *collégial* lui-même qui est à la base de la synthèse jugée par nous nécessaire. Le collège des évêques ne continue, en effet, le collège des apôtres que dans la mesure de la communion mutuelle de ses membres, parmi lesquels l'évêque de Rome joue le rôle de premier. C'est solidairement que les apôtres sont « roc » et, de façon plus spéciale, solidairement avec Pierre qui est le « roc » au premier chef. C'est dans ce sens que nous pouvons dire avec M. J. Meyendorff que « la *forma Petri* qui, suivant saint Léon, est présente en chaque église, n'empêche aucunement l'existence d'une *Cathedra Petri* unique ». Nous dirions même que, loin de l'empêcher, elle la suppose nécessairement. Et inversement nous dirions que l'existence d'une *Cathedra Petri* unique n'empêche pas, mais bien au contraire conditionne — sans la créer — la présence d'une *forma Petri* dans chaque église locale.

Quant à une « défaillance de la *Cathedra Petri* », on sait de reste que les promesses faites à Pierre la rendent impossible à nos yeux en matière essentielle.

Nous prions M. J. Meyendorff de voir dans ces quelques remarques d'ordre proprement théologique, auxquelles nous nous sommes laissé entraîner à sa suite, un signe du profond intérêt que présente sa remarquable étude.

Sur les décisions des conciles généraux des IVe et Ve siècles dans leurs rapports avec la primauté romaine

par

Mgr G. Jouassard

Nous voudrions proposer ici quelques considérations, sans plus, sur les événements historiques qui ont amené les conciles généraux, jusqu'à celui de Chalcédoine inclus, à s'occuper des sièges les plus importants de l'Eglise chrétienne. Nous chercherons à le faire de manière à fournir une contribution positive à l'étude de la question, en évitant au maximum ce qui sentirait l'esprit polémique. Nous nous y porterons dans la ligne indiquée par D. Botte dans sa contribution à ce numéro. C'est la seule façon, nous semble-t-il, d'aborder correctement le problème.

Dès lors, en effet, qu'il s'agit d'institutions ecclésiastiques durant l'antiquité la plus haute, c'est aux faits qu'on doit avoir recours avant tout pour comprendre ce qui se passe. S'il y a eu par exemple, aussitôt l'âge apostolique, une certaine hiérarchie installée dans nombre de communautés fondées ou évangélisées par les apôtres, cela vient de ce que ceux-ci avaient donné le branle et plus d'une fois placé eux-mêmes des chefs à la tête de certaines de ces communautés. A leur tour, ces chefs ont fait dans leur église ce qu'ils avaient vu faire aux apôtres; ils ont rassemblé les chrétiens, leur ont lu l'Ecriture, l'Ancien Testament dans le principe, puis avec le temps, au fur et à mesure que les morceaux en ont été connus et agréés, des portions du Nouveau; ils ont commenté le tout, prêché, dirigé la prière et les chants; ils ont fait l'Eucharistie. Tout cela, à l'exemple de ce qu'ils avaient vu faire aux apôtres en personne, ainsi qu'aux disciples immédiats des apôtres. Leurs successeurs les avaient entendus de leur côté et regardés; ils les imiteront de la même manière, dans le sentiment qu'en cela, ils imitent les apôtres. Ce

n'est qu'ensuite, beaucoup plus tard, que tous les usages se codifieront; ils aboutiront alors à des règles, à des formules fixes, que finalement l'écriture enregistrera, quoique à titre simplement indicatif d'abord[1], et qu'elle transmettra dans les diverses langues usitées à travers l'Eglise.

Ce qui s'est passé dans le domaine de la liturgie, celui des sacrements, celui de l'organisation de la hiérarchie locale, s'est passé d'une façon analogue en ce qui regarde les relations entre communautés. Ces relations étaient fréquentes à l'origine. Tout y contribuait : missions de ceux qui s'occupaient d'apostolat, simples voyages des frères, ἀγάπη qu'on tenait à se manifester d'une église à l'autre, surtout dans les circonstances difficiles[2]. Entre ces églises, multiples déjà, certaines avaient dès lors tendance naturelle à paraître en évidence, et pour diverses raisons. Ainsi Rome émerge très tôt; dès les premières décades du second siècle, saint Ignace d'Antioche, en allant au martyre, s'adresse à cette église en des termes remarquables[3]; spontanément il souligne les relations de Pierre et de Paul avec elle[4]. Cinquante ans plus tard, saint Polycarpe ne regarde pas à son âge pour entreprendre le voyage de Rome; il s'agit pour lui de traiter de la question cruciale de la Pâque; or il lui semble indispensable d'avoir sur la question l'avis et l'accord de son collègue, donc de discuter avec lui des points en litige; il est reçu avec de grands égards, mais lui-même, bien que le plus âgé, a tenu à honorer ce collègue et à reconnaître pratiquement la situation éminente que celui-ci occupe. Saint Irénée, autre Asiate, la reconnaîtra non moins; il l'exaltera à sa façon; il lui suffit de savoir ce

1. Ainsi dans l'Ἀποστολικὴ παράδοσις d'Hippolyte. L'élaboration de textes liturgiques fixés *ne varietur* n'est venue que beaucoup plus tard, même pour les symboles baptismaux, si étrange que la chose puisse nous paraître aujourd'hui. La rédaction de canons dans des conciles, de prime abord des conciles simplement régionaux, est-elle elle-même un usage primitif, ou se serait-elle introduite avec le temps ? On peut se le demander sans doute, et si l'on ne trouverait point dans les canons de Sardique un type de proposition des règlements ecclésiastiques et d'agrément par les Pères desdits règlements, qui rappellerait certains procédés plus anciens. Si l'on prend ces canons, s'entend, suivant le texte que Turner a publié en latin comme l'original, ainsi que nous verrons ci-dessous.

2. La lettre de la communauté de Rome à celle de Corinthe, ou Ier *Clémentine*, offre un exemple remarquable de cette vie de relations entre églises différentes au Ier siècle. Quelques années plus tard, la correspondance de saint Ignace d'Antioche en livrera d'autres exemplaires, également remarquables, et pareillement la correspondance de saint Polycarpe de Smyrne ensuite. Rien ne montre mieux que la lecture de ces pièces quel bénéfice l'Église actuelle pourrait retirer d'un commerce semblable. C'est évidemment cet esprit qu'il nous faudrait retrouver en tout lieu, pour restaurer aussi l'unité entre les chrétiens.

3. Voir en particulier la suscription de la lettre aux Romains, laquelle suscription n'a pas sa pareille dans le reste de la correspondance du saint martyr, quand même celui-ci s'adresse dans le cas, comme avait fait du reste saint Paul avant lui, à des frères qu'il ne connaît pas encore pour être entré en contact direct avec eux.

4. *Rom.*, IV, 3.

qu'on croit à Rome dans la Grande Eglise, pour être sûr que les hérétiques qu'il combat, sont hors de la vérité; le fait de la succession apostolique, bien attesté pour Rome, le lui prouve de soi.

D'autres centres émergent de leur côté en même temps, ou vont émerger. Jérusalem avait été sur le pinacle au tout début et semblait devoir régir plus ou moins le monde chrétien dans le futur. La catastrophe de l'an 70, celle, plus grave encore, de 135, avaient réduit cette situation à néant. Il faudra maintenant repartir à zéro ou presque, dans une ville volontairement paganisée par l'autorité civile. La restauration sera longue, épineuse. Antioche pouvait, au contraire, se prévaloir et du nombre de ses fidèles dès l'âge apostolique, les premiers qui aient été appelés chrétiens, et du souvenir des apôtres, qui tant de fois l'avaient visitée, et de la vaillance d'un Ignace, sans compter tous ces autres martyrs qui avaient donné eux aussi leur sang pour le Maître. Antioche n'en connaîtra pas moins des alternatives diverses au cours au IIIe siècle, à ce point qu'un empereur qui n'avait rien d'un chrétien, devra, semble-t-il, décider à qui reviendront les biens de la communauté. A l'évêque, tranche-t-il, qui est en relation avec ceux de l'Italie, avec celui de Rome notamment. Perspective de l'administrateur civil sans doute, mais qui confirmait à sa manière une vue ecclésiastique. Elle aboutissait à déposséder Paul de Samosate, condamné sur place par ses pairs. Entre-temps Alexandrie avait pris une importance croissante. La situation de la hiérarchie y avait été pourtant singulière au cours du IIe siècle, si l'on en croit ceux qui nous en ont parlé. Malgré quoi les évêques de la cité au IIIe seront de grands personnages. Origène lui-même en fera l'expérience; il n'aura finalement qu'à s'éclipser. Par sa retraite à Césarée de Palestine il donnera d'ailleurs du lustre à cette autre cité, et par l'organisation qui s'ensuivra de cette école par lui ouverte à l'image du Didascalée[5]. Césarée toutefois sera loin d'égaler Antioche par le prestige, bien qu'elle ait eu alors Jérusalem sous sa juridiction. Alexandrie, en attendant, brillera du plus vif éclat sous l'épiscopat du grand Denys. Il n'en est pas moins vrai que ce dernier, si grand qu'il ait été, et comme maître au Didascalée et comme évêque, aura un jour à s'expliquer quant à sa foi trinitaire, sur la dénonciation de ses collègues de Libye. Or l'affaire

5. Des travaux qui datent déjà de plusieurs années ont montré que le Didascalée, comme institution, ne doit pas remonter plus haut qu'Origène, sinon à titre de prélude; encore n'est-il point sûr qu'il y ait eu prélude proprement dit. D'autre part l'institution a conservé quelque éclat après le départ d'Origène, sous Héraklas d'abord, puis sous Denys, le futur évêque; mais à partir de l'épiscopat de ce dernier, l'illustration fait place au déclin, si tant est que l'institution se soit maintenue comme telle. Un Philippe de Side a essayé de prouver le contraire, en dressant, suivant la coutume des écoles du temps, une διαδοχή, afin que le lustre en revînt à Side, par voie d'héritage soi-disant. Essai moins que concluant, estiment les experts. Cf. déjà, après J. Munck, G. Bardy, *Pour l'histoire de l'École d'Alexandrie*, dans *Vivre et Penser*, 2, 1942, pp. 80-109.

sera portée par eux à Rome directement, et elle sera réglée par explications, fort courtoises d'ailleurs, mais très nettes, entre Rome et Alexandrie.

Telle est la situation devant laquelle va se trouver le Concile de Nicée en 325, situation plus complexe encore peut-être que nous n'avons pu la présenter, car la persécution de Dioclétien est survenue entre-temps, et toutes les révolutions politiques qui ont suivi, dont l'avènement de Constantin, l'extension progressive de son influence et tout ce que cela comportait comme conséquences dans l'ordre ecclésiastique.

La situation était-elle à ce point changée toutefois que le Concile ait dû ajuster l'organisation hiérarchique à l'organisation civile, et les superposer en quelque sorte l'une à l'autre? Pour l'affirmer[6], il faudrait en être bien sûr et l'avoir prouvé. Il paraît évident, au contraire, que Nicée n'a pas eu l'intention de créer du nouveau ni de toute pièce; il tient le plus grand compte des positions acquises; il s'emploie seulement à les aménager au mieux. Quand il s'agissait notamment des relations entre églises-mères et églises-filles, il ne pouvait songer à tout remanier, comme s'il n'y avait rien eu dans cet ordre jusqu'à ce moment-là. Il s'en serait suivi de belles criailleries. De fait, pour l'Egypte il consacre l'influence de l'évêque d'Alexandrie[7] sur la Libye et la Pentapole. C'était assurer à cet évêque une belle influence, mais non pas nouvelle[8]. On justifie précisément le fait par la coutume

6. Ce n'est point E. Schwartz qui l'aurait prétendu; il suppose expressément le contraire (cf. *Die Kanonessammlungen der alten Reichskirche*, dans *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Kirchengeschichte*, Kan. Abt., 25, 1936, p. 50). Schwartz était pourtant, le titre même de son article le manifeste, l'un des grands représentants en Allemagne de cette vue selon laquelle l'Église, à partir de Constantin, serait devenue une *Reichskirche*. Par quoi ces historiens entendent non seulement Église en relation avec le pouvoir civil, Église soutenue par lui, mais Église ayant en quelque sorte partie liée avec lui, comme si elle était devenue sa chose, au point de n'exister presque que par lui. Vue historique que nous ne saurions admettre, en ce qui regarde l'Église de ce temps, pas plus que nous ne saurions l'admettre du point de vue canonique. L'Église n'est et ne peut être que l'Église du Christ; jamais, si elle reste Église, elle ne sera l'Église du *Reich*.

7. Nous employons à dessein ce terme d'évêque, parce que c'était le titre en usage à ce moment-là. Plus tard on dira archevêque. Le titre proprement dit de patriarche ne commencera guère à entrer dans les mœurs ecclésiastiques que vers le temps du Concile de Chalcédoine. L'employer pour ce qui a précédé constituerait une manière d'anachronisme.

8. L'histoire de Denys d'Alexandrie et de son différend doctrinal avec les évêques de Libye le montre bien, tout de même qu'elle révèle que volontiers dès ce temps-là certains prélats, jusqu'en Libye et en Égypte, regardaient du côté de Rome, lorsque chez eux surgissait une difficulté en matière de foi. L'histoire de l'arianisme, celle en particulier de saint Athanase, est toute pleine de ces recours à Rome. Dans l'affaire dite du schisme d'Antioche, les recours seront même constants ou presque. Saint Basile est de ceux qui ont le plus regretté de n'avoir pas toujours été compris comme il l'eût voulu par son collègue romain. Saint Épiphane, au contraire, sera agréé beaucoup plus aisément; il obtiendra ce qu'il désirait; pas plus que Polycarpe de Smyrne jadis, il n'a hésité pour entreprendre à cet effet le voyage de Rome, afin de mettre de son côté le maximum de chances et d'être exactement entendu.

(τὰ ἀρχαῖα ἔθη). On la justifie en outre par appel à ce qui a lieu pour Rome, du fait évidemment que Rome domine sur l'Occident entier. On juge donc du cas d'Alexandrie par référence au cas de Rome, sans qu'apparaisse, au reste, la moindre intention de traiter pour soi ce cas lui-même de Rome. On s'abrite plutôt derrière lui afin de juger d'affaires orientales, la préoccupation du concile étant de traiter ces affaires-ci dans l'espèce, et non celles du monde chrétien au complet. C'est bien pourquoi il est question dans le même canon, d'Antioche, et dans le suivant, de Jérusalem, mais non point de Carthage, par exemple[9]. Pour Antioche, sans référence à Rome, au nom du principe d'une longue coutume, on confirme, semble-t-il, l'autorité de l'évêque sur une série de métropolitains non autrement désignés, en spécifiant bien, d'autre part, que les droits propres de ces métropolitains ne sauraient être lésés. Cela suppose une situation de fait, qui n'a pas besoin, vu l'état des choses, d'être précisée. Or, en l'occurrence, comme pour Alexandrie, il doit s'agir d'une autorité véritable, mais non omnipotente. Dans le canon, en effet, relatif à Jérusalem, il est accordé à ce siège une prééminence d'honneur, et cela seulement; on spécifie même que, dans l'ordre administratif, les prérogatives de Césarée sur Jérusalem sont maintenues. Le fait implique, de toute évidence, que les préro-

9. A Nicée, les évêques étaient réunis pour un concile œcuménique, en vue de traiter une question doctrinale qui intéressait l'ensemble de l'Église par ses répercussions, mais qui n'avait guère eu jusqu'à cette date de répercussions immédiates qu'en Orient. Les questions d'ordre pratique qui, relativement à la hiérarchie à reconnaître entre titulaires des grands sièges, ont été soumises aux Pères, avaient-elles un caractère vraiment œcuménique quant à elles? Beaucoup moins encore, semble-t-il, à lire les différents canons laissés par le concile. De Rome notamment il n'est traité que *per transennam*. Ainsi n'est-il rien dit des relations entre ce siège et celui de Carthage, alors que ce dernier avait pris, au temps de saint Cyprien, une envergure de premier plan, au point que les Orientaux étaient à ce moment-là en relations fréquentes avec ledit Cyprien, et sur toute sorte d'affaires, bien que l'épiscopat du martyr carthaginois ait duré moins de dix ans. Or les rapports avaient été tendus à la fin de cet épiscopat entre Carthage et Rome, tandis qu'ils demeuraient excellents entre Carthage et l'Égypte, comme entre Carthage et la Cappadoce. Ces problèmes des relations entre Afrique et Italie n'ont cependant pas été évoqués, qu'on sache, devant les Pères de Nicée. Pour en juger, il est vrai, de façon pleinement pertinente, il faudrait disposer des Actes du concile, s'il en a été rédigé. Nous n'avons à notre service que le texte des canons adoptés, et pas encore en édition critique pour le grec (on peut utiliser, en attendant, un recueil comme celui d'A. S. Alivisatos, Οἱ ἱεροὶ κανόνες καὶ οἱ ἐκκλησιαστικοὶ νόμοι, 2e édit., Athènes, 1950, p. 28). Heureusement, les témoins latins sont plus exactement connus, grâce à C. H. Turner et à ses *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Juris Antiquissimi* (voir en particulier t. I, fasc. I, pars II, Oxford, 1904, pp. 120-123 pour les canons 6 et 7). Cf. en outre E. Schwartz, *Der sechste Nicaenische Kanon auf der Synode von Chalkedon*, dans *Sitz. Preus. Ak. W.*, Phil. hist. Klasse, XXVII, 1930, pp. 611-640. Pour l'ensemble de cette littérature des canons anciens dans l'Église, l'article précédemment cité de E. Schwartz reste à consulter en toute première ligne : *Die Kanonessammlungen der alten Reichskirche*, *loc. cit.*, pp. 1-114; à compléter, pour le Concile de Chalcédoine, par le même Schwartz, dans ses *Acta conciliorum œcumenicorum*, t. II, vol. II, pars II, pp. xiv-xx.

gatives juridictionnelles d'Antioche et d'Alexandrie sont nettement supérieures à celles de la Ville Sainte; ce qui laisse un champ encore plus grand du côté de Rome, dont on ne s'occupe pas expressément. Or le tout est fixé, pour Alexandrie, Antioche, Jérusalem, en vertu d'une longue coutume. Le concile, c'est manifeste, veut garder au maximum τὰ ἀρχαῖα ἔθη. Sans qu'on le dise, cela vaut pour Rome de surcroît; nous serions même tenté de dire : pour Rome principalement, puisque le cas de Rome a servi d'exemple pour régler certains points en litige à travers l'Orient.

Du Concile de Sardique nous parlerons peu. Pour en traiter de façon exacte, il faudrait des développements fort longs, comme pour fixer et l'autorité qu'ont eue dans le principe les décisions qui y ont été prises, et celle que l'Eglise leur a reconnue dans la suite [10]. Notons simplement que les chrétientés orientales n'ont pas dû voir dans les canons de Sardique quelque chose qui s'opposât radicalement à leur droit coutumier, pas même dans ces canons qui reconnaissaient à l'évêque de Rome un droit d'appel dans toute affaire, quelle qu'elle fût, puisque ces canons de Sardique ont finalement pénétré dans les recueils orientaux, alors qu'au début du Ve siècle ils n'étaient point partout connus et agréés en Occident, l'affaire d'Apiarius le montre assez.

A Nicée il n'avait pas été question de Constantinople : et pour cause. Une fois équipée, la nouvelle capitale prendra un essor considérable et rapide, non seulement sur le terrain politique, mais jusque sur le terrain religieux. La chose était inévitable, vu l'esprit du temps, cette collusion entre autres, qui nous étonne si fort, nous, Français du XXe siècle, entre pouvoir civil et autorités ecclésiastiques. C'est bien pourquoi, en 381, Constantinople entrera à son tour dans le circuit, au milieu des sièges épiscopaux de premier plan. Ce sera par la petite porte toutefois : prééminence d'honneur, laquelle rappelle celle qui fut reconnue à Jérusalem en 325. Impossible, malgré tout, de justifier cette prééminence pour Constantinople à l'aide du motif qui avait valu à Jérusalem son rang : la coutume antique. On se rabat sur le point de vue politique : Constantinople est la cité

10. Nous éprouverions, nous, catholiques, quelque hésitation à traiter du Concile de Sardique au milieu des conciles généraux. Celui-ci, il va sans dire, ne figure pas à ce titre dans les recueils orthodoxes, celui d'Alivisatos, par exemple (cf. *op. cit.*, pp. 184 sq.), mais sous une autre rubrique. Comment assurer cependant, ainsi que le fait Schwartz dans *Die Kanonessammlungen...*, *loc. cit.*, pp. 51 sq., que les décisions de Sardique sur l'appel à Rome viseraient uniquement l'Occident, alors que ces décisions figurent au milieu d'autres qui apparemment n'ont aucunement cette portée restreinte? Il reste que la tradition littéraire des canons de Sardique, et partant leur interprétation exacte, est tellement complexe que nous n'oserions nous risquer dans ce maquis. Il nous suffira de renvoyer pour le texte latin, texte authentique, selon Turner, à ses *Monumenta*, t. I, fasc. II, pars III, Oxford, 1930, pp. 444-486; pour une autre recension en grec et latin, à la même pars, pp. 489-531. Cf. d'autre part E. Schwartz, *Der griechische Text der Kanones von Serdika*, dans *ZNTW*, 30, 1931, pp. 1-35; *Die Kanonessammlungen...*, *loc. cit.*, pp. 46 sq.

de l'empereur, une « nouvelle Rome » [11]. De quoi, en effet, arguer pour elle, cela mis à part ? Inutile d'insister sur ce que le précédent, comme la justification invoquée, d'ailleurs, pouvaient présenter de dangereux. Il reste qu'un tour de faveur était institué pour l'évêque d'une capitale nouvellement promue, faveur telle que cet évêque serait maintenant, quant à la préséance, appelé à figurer tout de suite après son collègue de Rome. Il ne s'ensuit pas pour autant que les prérogatives de ce dernier aient été nettement méconnues à Constantinople. Le canon 3e ne spécifiait aucunement que l'évêque de Rome fût déchu de ce qu'il était au préalable. Il ne spécifiait pas davantage que cet évêque aurait désormais le bénéfice d'une simple préséance dans l'ensemble de l'épiscopat. Que les lecteurs le comprissent de la sorte, c'était un risque, risque regrettable; c'était seulement un risque.

Au reste, la décision n'avait pas en elle-même une portée canonique très grande ; n'était-elle pas prise en un concile que l'empereur n'avait point réuni pour qu'il fût proprement œcuménique [12] ? Mais ce concile devait, avec les années, passer pour tel; il le reste à nos yeux, du fait de cette sorte d'agrément postérieur. Dans la pratique justement, l'évêque de Constantinople devait profiter beaucoup de la décision conciliaire; très vite, il allait même en outrepasser les limites. Bientôt, en effet, il rayonnera non seulement sur l'arrière-pays, mais jusque de l'autre côté du Bosphore. La situation le provoquait; il était si aisé, si tentant, de venir d'un peu partout *ad comitatum*, mais très spécialement, quand on résidait en Asie Mineure. L'histoire de saint Jean Chrysostome le montre à suffisance. Ce dernier rencontrera, de ce fait, plus d'une difficulté, cependant que lui-même sera poussé par son zèle apostolique à s'occuper d'affaires ecclésiastiques que le canon 2e de Constantinople mettait pourtant hors de son atteinte. D'où de nouveaux déboires, lesquels contribueront finalement aux malheurs de Chrysostome et à sa chute. Or le Concile du Chêne, ce concile qui abusivement décidera de ladite chute, était présidé et dirigé par l'illustre Théophile. Alexandrie cherchait ainsi à se défendre contre une influence qu'elle sentait envahissante, plus encore qu'elle

11. Pour le texte grec du canon 3 de Constantinople, voir ALIVISATOS, *op. cit.*, p. 36; pour la tradition latine, voir les *Monumenta* de TURNER, t. I, fasc. II, pars IV, Oxford, 1939, pp. 418-419 (édition assurée finalement par E. Schwartz, après le décès de Turner). On remarquera que le canon 2 de Constantinople revient assez longuement sur l'autorité d'Alexandrie et d'Antioche par rapport à leurs subordonnés, ainsi que sur l'administration des diocèses d'Asie, du Pont et de Thrace; ces derniers points visaient Constantinople, c'est probable. Dans ce canon 2 il est également fait allusion à l'action à exercer par les évêques de l'Empire sur les pays barbares. Nous sommes dans les mêmes perspectives.

12. Le fait est bien connu. Dans l'esprit de Théodose, qui a convoqué le concile, comme il estimait en avoir la charge, et comme c'était l'habitude pour une assemblée régionale de cette importance, il s'agissait avant tout de mettre fin à des confusions indéfinies, qu'avait engendrées dans la portion orientale de ses États l'histoire si embrouillée de l'arianisme.

n'avait fait au temps de saint Grégoire de Nazianze, installé lui-même jadis sur le siège de Constantinople à la faveur d'événements extraordinaires, voire dans des conditions étranges canoniquement parlant, peu prisé en tout cas d'Alexandrie à raison de l'autorité qu'en un tournemain il s'était acquise. Du point de vue égyptien, en effet, il importait de limiter les usurpations possibles de cet évêque de « la Nouvelle Rome ». Les difficultés que devrait rencontrer Nestorius à son tour vers 430, s'expliquent en partie par cette lutte d'influence avec Alexandrie. Lui aussi sera détrôné, mais sans que le Concile d'Ephèse ose aborder, semble-t-il, sur le plan juridique, le cas du siège impérial [13].

13. Les Actes, en tout cas, n'en font point mention, tels qu'ils nous arrivent. Il est vrai qu'ils ne racontent pas tout; ils cachent même des choses importantes. La situation, cependant, ne comportait guère une intrusion des Pères sur ce terrain, surtout pour faire pièce à Rome. Saint Cyrille, au contraire, arguait volontiers à ce moment-là d'une sorte de commission qu'il aurait reçue de Célestin pour présider les débats; ainsi dans la liste des évêques présents, liste dressée par les soins d'un secrétariat qui était à la dévotion de l'archevêque d'Alexandrie. Pour tout dire, dans cette affaire, chaque partie en est venue, et dès avant Éphèse, à chercher à s'abriter derrière le pape Célestin. Le premier qui s'y soit porté, autant qu'on puisse savoir, est Nestorius en personne. Il s'y est risqué dès le début de l'affaire, spontanément; et il a répété le geste plusieurs fois. Il a expédié, par exemple, à Rome, non seulement diverses lettres, pour que son collègue lui communiquât son avis quant au fond de cette affaire, mais il lui a expédié, en plusieurs lots peut-être, tout un stock de discours qu'il avait prononcés. Il avait, pour son compte, l'assurance absolue d'être dans la voie droite. Nous ne connaissons pour notre propre compte aucun exemple qui soit plus remarquable, d'appel lancé vers Rome par un évêque grec. Or, dans l'espèce, l'appel venait de l'archevêque même de Constantinople. Saint Jean Chrysostome avait certes requis de son côté son collègue romain pour qu'il intervînt dans son cas, ce qu'a fait celui-ci; mais Chrysostome était alors condamné; il ne voyait guère d'autres recours possibles en Orient, recours vraiment efficaces, s'entend. Nestorius, à l'inverse, sollicitait l'Occident du premier coup, avec la certitude d'ailleurs qu'il ne pouvait que réussir et triompher. Pendant ce temps, Cyrille d'Alexandrie demeurait en froid avec Rome, et c'est Rome au contraire qui le consultait; à quoi il ne répliquait rien; il restait sur son quant-à-soi. Lorsqu'il s'est décidé à agir du côté de Rome, il l'a fait sans répondre aux avances de celle-ci, comme si elles n'existaient pas. Il enverra un messager, Posseidonios, avec des consignes d'une diplomatie extraordinaire, dans ce but de sauver la face malgré tout. Si nous ne nous abusons, il ne s'est même prêté à cette sorte de reculade, — nous entendons, à considérer les choses de son point de vue, — que parce qu'il n'avait point trouvé du côté de l'Orient l'appui attendu et cherché. Du vieil Acace de Bérée notamment, l'ancien conjuré de son oncle Théophile, lui arrivaient seulement des encouragements à la discrétion et à la prudence. Tout cela jusqu'au milieu de 430. A ce moment-là, la volte-face de saint Cyrille et son plan astucieux vont produire leurs effets. Dès août 430, Nestorius sera condamné en synode romain. Définitivement, a jugé Célestin, encore qu'il ait laissé au condamné dix jours pour se repentir. Il déléguait d'autre part Cyrille en personne pour assurer l'exécution de sa sentence. Ce dernier prendra le temps de réunir en synode à Alexandrie pour en discuter et surtout pour faire agréer par ce synode le formulaire doctrinal que son adversaire aurait à souscrire. C'était fournir à Nestorius la possibilité d'une belle parade, à laquelle ce dernier ne se déroba point : convocation demandée à Théodose II, et obtenue de lui, d'un nouveau concile œcuménique. Quand il arrivera à Éphèse, en accusé, aux yeux de l'empereur, saint Cyrille, sera aux prises avec une situation délicate, tellement délicate qu'il ne pouvait guère cette fois ne pas jouer la

Il suffira aux Pères qu'un successeur soit donné à Nestorius, non seulement féru d'orthtodoxie, mais aisé à manier.

La suite des événements allait montrer que cet expédient momentané était incapable d'arrêter l'expansion en train de se réaliser. Cette sorte d'institution, au contraire, que deviendra la σύνοδος ἐνδημοῦσα, concile en quelque sorte permanent des évêques présents à la cour, et rassemblés, le cas échéant, sous la présidence de l'évêque du lieu, assurerait à ce dernier une considération et une action toujours plus grandes à l'intérieur de l'Empire, sinon à l'extérieur même des limites de cet Empire, pour l'organisation des missions notamment. C'est ladite σύνοδος qui entre en exercice, au moment du procès d'Eutychès. Au Brigandage d'Ephèse, Flavien payera les conséquences de son intervention à ce moment-là et de ses succès. Durant cette réunion, Alexandrie mènera le jeu à nouveau; elle abattra ceux qui la gênaient. Il faudra une mort accidentelle et une révolution de palais, pour que la situation s'éclaircisse.

Mais Rome cette fois a pris conscience très nette du danger que l'Eglise a couru[14]. Elle ne se contentera point d'envoyer à Chalcédoine des légats, que les Pères pourront manœuvrer; elle exigera que ces légats aient un rôle très spécial et prépondérant dans les discussions et décisions. L'empereur est là d'ailleurs, qui, soit par action personnelle, soit par intervention de ses représentants officiels au concile, dirige presque tout et veille au grain. Ainsi obtiendra-t-on que le Tome de Léon à Flavien soit agréé comme l'expression même de la foi. Il ne le sera point sans quelques heurts, dans une assemblée où la majorité était favorable à certaines formules christologiques qu'avait préconisées en un temps saint Cyrille d'Alexandrie et assez

carte romaine. Il n'y a pas manqué, même s'il eût souhaité autre chose. D'où la titulature qu'il prend, comme l'accueil qu'il réserve aux légats authentiques de Célestin, lorsque, un peu après le début de la bataille, ceux-ci arriveront sur les lieux. Comment dans de telles conjonctures exalter durant le concile le siège de Constantinople, alors que le dernier titulaire de ce siège venait d'être déposé et qu'on n'avait pu encore lui donner un successeur? De fait, il n'a pas dû être question au concile de 431 de la juridiction de Constantinople, tandis qu'il sera question, au contraire, du siège de Jérusalem, nous le savons. Le titulaire, Juvénal, entendait bien retirer quelque profit de l'aide opportune et précieuse qu'il venait d'accorder à son collègue d'Égypte.

14. Notons pour mémoire, les faits sont trop connus pour que nous insistions, comment dans cette nouvelle querelle d'ordre christologique, les deux partis ont une fois de plus sollicité l'avis de Rome et son appui, comment Flavien de Constantinople les a reçus d'une manière très efficace, à partir du moment où il a bien voulu s'expliquer sur le fond des choses avec son collègue. Le Tome de Léon à Flavien est issu de cette conjonction. Le sort qui a été réservé d'abord à ce Tome, au Brigandage d'Éphèse en 449, les réactions romaines à la suite dudit Brigandage, les protestations lancées contre les sentences portées, les exigences de saint Léon en vue d'une réparation et quant à la foi lésée et quant aux personnes, tout cela qui fut cherché et réclamé par un Flavien de Constantinople, un Eusèbe de Dorylée et un Théodoret de Cyr, montre bien ce qu'en Orient on était capable d'attendre de Rome et qu'on eût été étonné de ne pas recevoir dans de pareilles conjonctures.

énergiquement. Encore bien moins eût-on voulu dans cette assemblée d'une définition dogmatique, définition que tout le monde s'était refusé à donner en 431[15]. Il fallut l'énergie de l'empereur pour obtenir ce qu'il voulait; il fallut l'intransigeance des légats romains, soutenus par le même empereur, pour faire rédiger le type de définition de foi qui finalement fut voté. Sous le rapport doctrinal, Rome avait gain de cause, ce qui était l'essentiel. Peut-être n'est-il pas interdit de se demander si la décision canonique qui se lit dans l'*Action* XVII, et qui passe à tort[16] pour le 28e canon de Chalcédoine, n'aurait point constitué une sorte de revanche de la part de la majorité.

Mais sans doute vaudrait-il mieux parler de mauvaise humeur que de revanche. La revanche proprement dite, c'est du côté d'Alexandrie qu'elle intervenait[17], et par le fait même de cette fameuse décision. A Ephèse en 431, ne l'oublions pas, à Ephèse en 449, c'est Alexandrie, et non point Rome, qui avait mené le train, comme déjà elle l'avait mené en 402-403 au Chêne[18]. Chaque fois Constantinople avait fait les frais de ces

15. La chose résulte avec une entière évidence des Actes d'Éphèse. Les deux partis en 431 s'abritent derrière le symbole de Nicée, en affirmant qu'il n'y a rien à y ajouter pas plus qu'à y retrancher. Certaine déclaration sur le Θεοτόκος que Théodose II arrache à Jean d'Antioche et aux siens, leur est arrachée, en effet, de haute lutte; ils la donnent au demeurant avec cette précision qu'il s'agit d'une simple déclaration sur leur foi à eux, mais non d'une définition de la foi. Les Cyrilliens sont restés plus intransigeants encore dans la matière; ils ont décliné régulièrement toute invitation dans le même sens. Malgré quoi on parle depuis des siècles de définition du Θεοτόκος à Éphèse. Au Brigandage, Dioscore d'Alexandrie savait bien qu'il n'y en avait pas eu; il arguera précisément de certaine décision de 431 pour faire condamner Flavien, parce qu'ayant soi-disant ajouté quelque chose au symbole de Nicée.

16. Il y a longtemps déjà que Schwartz a montré (cf. *Der sechste Nicaenische Kanon...*, *loc. cit.*, pp. 612-613) qu'il ne s'agissait point ici d'un canon proprement dit, à joindre par conséquent aux vingt-sept canons authentiques pour faire de lui un vingt-huitième, mais d'un ψῆφος pris dans une réunion spéciale, à laquelle n'assistaient ni les légats romains ni même les représentants officiels de Marcien. D'où vient que le lendemain, 28 octobre, il y eut une nouvelle réunion pour que les légats en connaissent, avec les délégués de l'empereur; on sait quelle fut l'opposition des premiers. D'une manière très opportune, E. Honigmann a rappelé et précisé cet état des choses quant au soi-disant canon, cela à propos d'un article de Th. O. Martin sur la question, au cours d'un compte rendu paru dans la *BZ*, 47, 1954, pp. 147-148. Pour ce qui est de la teneur elle-même du ψῆφος, en voir le texte dans les *Acta conciliorum œcumenicorum*, t. II, vol. I, pars III, pp. 88-89 [447-448].

17. Il faudrait en dire autant sans doute pour le canon 3 de Constantinople. Il précède un canon 4, lequel vise le cas de Maxime, dit le Cynique. Or ce Maxime avait été le candidat malchanceux d'Alexandrie contre saint Grégoire de Nazianze. Si on l'élimine nettement de Constantinople, et par un canon spécial, il est aisé de déterminer de quel côté est dirigée la pointe de ces décisions; non pas du côté de Rome, laquelle n'était aucunement en cause dans ces affaires, mais du côté de l'Égypte. C'est seulement plus tard, et par une sorte de transposition, que ce canon 3 de Constantinople servira à d'autres fins qu'à celles en vue desquelles il avait apparemment été rédigé. Ne serait-ce pas ce qui s'est produit un peu pour le soi-disant canon 28 de Chalcédoine lui-même? Nous voulons dire que dans la suite on l'a vu dirigé contre Rome, plus peut-être qu'il ne l'était vraiment dans le fait à l'origine.

18. Les érudits hésitent actuellement sur la date précise de ce conciliabule.

initiatives égyptiennes, dans des conditions particulièrement douloureuses et parfois singulièrement injustes. Il importait qu'il ne pût y avoir récidive. Le titulaire du siège d'Alexandrie était justement éliminé pour l'instant, donc dans l'incapacité de défendre ses prérogatives. On établirait sur un plan juridique celles de l'évêque auquel s'en était pris Alexandrie depuis soixante-dix ans, avec seulement des intermittences. On lui reconnaitrait des droits non seulement sur la Thrace, mais sur le Pont et sur l'Asie[19] et jusque sur les missions dans les pays barbares voisins de ces diocèses. Saint Jean Chrysostome était bien vengé cette fois. Sur quoi s'appuyer sur l'opération, sinon sur le principe énoncé en 381, la prééminence politique de Constantinople ? On s'y portera dans le fait, mais en des termes tels, ce coup-ci, que le « Siège de l'Ancienne Rome » se trouvera atteint dans ses fondements, puisqu'on déclare la prééminence de celle-ci fondée sur ce fait qu'elle « est la ville-reine »[20]. Aussi prétendra-t-on que les cent cinquante évêques du Concile de Constantinople ont été « mus par la même considération » pour accorder « des prérogatives équivalentes au très saint siège de la Nouvelle Rome » ; ils auraient « estimé avec parfaite raison que la ville honorée par la présence de l'Empereur et du Sénat, ville qui jouit des prérogatives égales à celles de l'ancienne capitale, Rome, serait à magnifier également sur le terrain ecclésiastique, puisque se trouvant la seconde après elle ».

A qui examinera ce décret sans idée préconçue, en le confrontant avec le canon parallèle du concile de 381, il apparaitra, croyons-nous, que les Pères de Chalcédoine ont interprété d'une façon passablement tendancieuse ce dernier canon, et en ont, en définitive, transformé le sens. Normalement, en effet, il résulte de la décision de Chalcédoine, si on en suit l'orientation, que l'évêque de Rome n'aurait plus d'autres droits désormais dans l'Eglise que ceux qui sont attribués à l'évêque de Constantinople, qu'il les aurait pour le même motif que celui-ci, c'est-à-dire en vertu d'une prééminence politique de sa ville épiscopale, qu'il garde toutefois une certaine préséance par rapport à son collègue, mais préséance plutôt accidentelle dans le fond; s'il

19. Ces décisions paraissent directement opposées à celles du canon 2 de Constantinople, lequel se trouverait donc revisé en cela, sinon annulé. L'annulation n'était pas de ces choses qu'Alexandrie pût souhaiter.

20. A noter que ce motif est mis au compte des Pères en général, non des Pères du Concile de Constantinople directement. On n'aurait point osé, semble-t-il, aller jusqu'à attribuer à ces derniers un tel propos, que le libellé de leur canon ne manifeste point, de fait. On ne l'attribue pas moins à la tradition, ce qui est plus extraordinaire en un sens, et plus grave. C'est prétendre, en effet, mettre au compte de la tradition le propos lui-même, autrement dit, faire des Pères en général les garants d'une vue, avant tout politique, dans une matière essentiellement ecclésiastique. Le fait est en soi accidentel que l'Eglise se soit primitivement développée, et principalement, à l'intérieur de l'Empire romain. Depuis, elle a inclus dans son sein les royaumes barbares à leur tour; elle s'est étendue jusqu'aux extrémités du globe, et non plus du monde romain civilisé. Or elle était fondée pour cela.

arrivait, de fait, que Constantinople devînt la seule et unique capitale, Rome, en vertu du principe énoncé, ne serait sans doute plus rien; la préséance passerait de droit à la capitale en titre de l'Empire constitué sur de nouvelles bases. Il en irait d'ailleurs de même pour Constantinople à son tour, en cas d'un changement politique, et par application du même principe. Ce serait en réalité le politique qui aurait non seulement interférence avec le religieux, mais suprématie par rapport à lui; il le conditionnerait proprement[21].

Il est aisé d'imaginer ce que pouvaient penser d'une telle décision les légats romains à Chalcédoine[22], comme le pape Léon à son tour. Il aurait fallu qu'ils eussent bien peu d'esprit pour ne pas déceler à quoi tendait ladite décision : à une sorte de démantèlement de l'organisation ecclésiastique telle qu'elle avait jusque-là fonctionné à travers le monde chrétien. L'empereur pouvait demeurer peu sensible à ce point de vue; il serait au contraire flatté finalement qu'on cherchât à justifier l'autorité d'un évêque par sa propre excellence. Les Pères avaient touché juste, en l'attaquant par ce côté faible. Mais était-ce là l'esprit de l'Evangile ? Est-ce le souci des vrais intérêts spirituels qui se manifestait dans l'occurrence? Sans vouloir mettre en accusation qui que ce fût, serait-il interdit aux chrétiens de se poser la question aujourd'hui et à la hiérarchie dans le christianisme d'envisager une réponse adéquate à donner à cette question ?

21. Nous sommes bien éloigné de prétendre que les évêques, à Chalcédoine, ont vu la portée de leur décision ainsi que nous la présentons. Mais comment éviter ces conséquences que nous disons, si vraiment on devait en user comme suggère le canon 3 pour Constantinople d'une part et pour Rome de l'autre ?

22. Ce qui ne veut pas dire qu'ils aient été très bien inspirés, quand, dans la séance du 28 octobre, ils ont argué, pour défendre la primauté pontificale, d'un texte du canon 6 de Nicée, qui est une déformation manifeste de l'original. (Sur la scène, voir tout l'exposé des Actes dans *Acta concil. œcum.*, t. II, vol. I, pars III, pp. 94 sq. [453 sq.]; voir d'autre part le commentaire (qui serait à nuancer) de Schwartz dans *Der sechste Nicaenische Kanon.*, *loc. cit.*, pp. 611 sq.). — Cette sorte de falsification du texte grec du canon 6 de Nicée procède d'une entreprise que les pontifes romains ont peut-être souhaitée en tant qu'entreprise (sorte de codification, qui aurait abouti à juxtaposer les canons de différents conciles, dans l'espèce Nicée et Sardique, tout comme on voit parallèlement, et déjà antérieurement, de la part des Grecs, lesquels ont dû donner le branle à ce genre d'opération), mais que Schwartz en personne n'aurait point crue dirigée dans le détail et voulue ainsi par eux, Papes (cf. *Die Kanonessammlungen...*, *loc. cit.*, p. 58, note 1; sur la série de ces entreprises et ce que nous en connaissons, consulter ce même article de Schwartz, pp. 1 sq.).

Quelques réflexions

par

M.-J. Le Guillou, O. P.

Orthodoxes et catholiques romains sommes bien d'accord pour voir dans la tradition, selon l'excellente formule de Dom Botte, « la vie même de l'Église avec sa foi, son culte, ses institutions »; il s'en faut cependant que nous donnions le même sens à un certain nombre de faits de la vie de l'Église.

Pour fortement incomplète que soit la précédente enquête sur la primauté dans les cinq premiers siècles (et nous tenons à souligner cette incomplétude) nous croyons pouvoir considérer comme acquis les *faits* suivants, indépendamment de leur interprétation catholique ou Orthodoxe :

Deux faits

1) *Le fait romain.*

Nous entendons par là deux choses :

a) L'Église de Rome a toujours, si loin que l'on puisse remonter vers les origines, estimé pouvoir et devoir jouer le rôle de centre et même de critère pour la communion dans la foi.

Des faits relevés dans les exposés précédents, il apparait que l'Église romaine a eu conscience que lui incombait une responsabilité à valeur universelle, un devoir de sollicitude à l'égard de toutes les autres Églises qu'elle se devait d'aider dans leurs difficultés. Quand l'évêque de Rome donnait ou refusait sa communion, il attribuait une valeur universelle à sa propre décision. Sa démarche avait à ses propres yeux, valeur normative pour les autres Églises.

b) Ce droit qu'elle estimait avoir d'intervenir de la sorte auprès des autres Églises, l'Église de Rome l'a rattaché très tôt aux textes pétriniens de l'Évangile, en particulier à Matthieu, XVI et à Jean, XXI.

Quand nous disons « très tôt » nous ne prétendons pas cependant que les textes nous permettent de remonter aux origines mêmes. La documentation textuelle manque sur la fin du Ier siècle et sur le second siècle. Ce rattachement apparaît dès la lettre à Firmilien de Césarée et l'exposé du P. Hilaire Marot l'a montré avec une grande netteté; il est très probable qu'il était déjà dans la lettre du pape Victor, dans l'édit de Callixte. Comme le remarque d'ailleurs Dom Botte, l'hiatus que certains pensent trouver est comblé non par des déclarations mais par des actes.

Il nous apparaît utile de rappeler le décret de Gélase, daté (quant à ses trois premiers chapitres), selon le P. Marot, de 382 :

Après tous ces textes de l'Écriture, que nous avons cités plus haut, pris des prophètes, de l'Évangile et des écrits des apôtres, textes sur lesquels, par la grâce de Dieu, l'Église catholique a été fondée, nous avons jugé devoir déclarer que bien que toutes les Églises catholiques répandues à travers le monde soient l'unique couche nuptiale du Christ, cependant ce n'est pas par des décisions conciliaires que l'Église romaine a été placée à la tête des autres Églises, mais c'est par la voix évangélique du Seigneur et Sauveur qu'elle a obtenu la primauté lorsqu'il a dit : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle, et je te donnerai les clés du royaume des cieux et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans le ciel. »

A été adjointe aussi la société du bienheureux apôtre Paul, ce vase d'élection qui, non à un autre moment comme les hérétiques le prétendent, mais le même jour que Pierre, dans la ville de Rome, sous l'empereur Néron, a livré son combat, et reçu la couronne; et de semblable manière ils ont consacré au Seigneur ladite sainte Église romaine, et par leur précellence et leur triomphe digne de vénération la placèrent à la tête de toutes les autres villes du monde entier [1].

On ne peut dire plus explicitement la conscience qu'a l'Église de Rome de fonder ses pouvoirs sur Matthieu, XVI et d'apporter dans son jugement le témoignage de Pierre.

1. DENZ-BANW, N° 163. « Post (has omnes) propheticas et evangelicas atque apostolicas (quas superius deprompsimus) scripturas, quibus Ecclesia catholica per gratiam Dei fundata est, etiam illud intimandum putavimus, quod, quamvis universae per orbem catholicae diffusae Ecclesiae unus thalamus Christi sit, sancta tamen Romana Ecclesia nullis synodis constitutis ceteris ecclesiis praelata est, sed evangelica voce Domini et Salvatoris primatum obtinuit : « Tu es Petrus, inquiens, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam et portae inferi non praevalebunt adversus eam, et tibi dabo claves regni coelorum, et quaecumque solveris super terram, erunt soluta et in coelo... » Addita est etiam societas beatissimi Pauli Apostoli, vasis electionis, qui non diverso, sicut haeretici garriunt, sed uno tempore, uno eodemque die gloriosa morte cum Petro in urbe Roma sub Caesare Nerone agonizans coronatus est; et pariter supradictam sanctam Romanam Ecclesiam Christo Domino consecrarunt aliisque omnibus urbibus in universo mundo sua praestantia atque venerando triumpho praetulerunt. »

Notons en passant l'importance attribuée par le texte précédent au fait de la « double apostolicité » de l'Église de Rome scellée par le commun martyre des apôtres Pierre et Paul. C'est aussi un fait que cette Église se soit toujours réclamée de cette double succession.

Cette conscience est d'autant plus remarquable que les Pères ne semblent pas avoir eu le souci de rattacher la primauté romaine à Matthieu, XVI. A lire leurs commentaires sur ce passage ou sur Jean, XXI, on est en effet frappé de voir que la tradition africaine, comme nombre de Pères d'Orient, interprète les textes pétriniens comme valant pour toute l'Église. Dans la personne de Pierre, c'est à toute l'Église que les clés ont été données (les clés sont données à un seul parce qu'elles sont données à toute l'Église, dit souvent saint Augustin) et d'une certaine façon tous les évêques sont Pierre. Il ne faudrait cependant pas conclure de cette manière de s'exprimer à un manque total de conscience de la primauté romaine. Les textes des Pères sur ce sujet sont, en effet, des commentaires occasionnels, voire des sermons, profondément influencés par leurs préoccupations : en face des grandes hérésies arienne et nestorienne, ils sont naturellement portés à mettre l'accent sur la profession de foi à la divinité du Christ et ils sont beaucoup plus sensibles à l'aspect trinitaire ou christologique des choses qu'à leur aspect proprement ecclésiologique; soucieux surtout de contempler l'économie du salut dans son ensemble, ils voient surtout en Pierre le premier à confesser la foi du Christ, celui en qui se manifeste, pour la première fois, le salut dans sa plénitude.

A y regarder de près, l'affirmation romaine — conjointe à une attitude très déterminée — a une portée infiniment plus grande que l'absence de mention explicite chez les Pères, étant donné que ces mêmes Pères reconnaissent dans la réalité la valeur de l'intervention romaine. Il semble, en effet, que les décisions souveraines des conciles provinciaux aient eu besoin, pour être reconnues comme s'imposant, d'être reçues par les autres Églises et spécialement par Rome, alors que l'Église romaine estimait que ses décisions valaient par elles-mêmes et que sa doctrine représentait la doctrine de l'Église tout entière.

Il n'en reste pas moins que cette dénivellation dans la conscience de la justification évangélique du primat romain entre l'Église de Rome et les autres Églises sera à l'avenir source de difficultés.

2) *Le tournant amorcé à Chalcédoine* (451) :

Chalcédoine comporte deux aspects antinomiques :

a) Il marque un progrès dans la conscience prise par l'Église du rôle du pape dans un concile : faits et textes témoignent d'une reconnaissance *explicite* du rôle du pape pour le *choix du programme* du concile œcuménique et pour la *direction* de ce concile (pour ce qui est des débats doc-

trinaux) par les légats qui le représentent réellement lui-même. La *nécessité d'une approbation papale* pour les décisions conciliaires — déjà incluse dans l'unanimité des Pères du concile de 451 entre eux et avec les légats pontificaux, — apparaît aussi plus clairement.

b) Mais à côté de ce progrès, il y a une *réorganisation canonique* lourde de conséquences pour l'avenir. D'une certaine primauté fondée sur la fondation apostolique (Rome, Jérusalem, Antioche, Alexandrie) on passe à une organisation en cinq patriarcats : Rome, Constantinople, Antioche, Alexandrie, Jérusalem, dominée par l'idée d'empire.

C'est l'idée *d'empire* en effet qui, par le truchement de la notion de deuxième Rome a permis de donner à Constantinople la première place en Orient, au-dessus des sièges qui tenaient leur situation privilégiée de la fondation apostolique. En lieu et place d'Églises apostoliques, avec Rome exerçant un primat, commence à s'instaurer une organisation patriarcale où le juridisme byzantin (héritier du droit romain) et l'idée d'empire jouent un rôle primordial. C'est sans doute la première tentative de « chrétienté ».

En face du 28e canon — qui rappelons-le, n'est qu'un vote et non vraiment un canon, comme le souligne Mgr Jouassard, — Rome a réagi par une affirmation de sa primauté sous un aspect juridictionnel de plus en plus marqué, et il se peut que l'affirmation tout aussi juridictionnelle de Constantinople y soit pour quelque chose. Cela est particulièrement manifesté dans la période de 481 à 518 (celle du schisme d'Acace) qui, semble-t-il, constitue le tournant majeur qui fait passer d'une primauté implicitement reconnue à Rome, mais non pleinement dévoilée dans toutes ses implications, à l'affirmation d'une primauté de juridiction universelle.

Ces deux séries de faits — conscience romaine très forte, réorganisation canonique en fonction de l'empire — semblent bien contenir en eux-mêmes le germe des divisions futures.

D'une part, en effet, le juridisme byzantin ne fera que croître jusqu'à Justinien, et Constantinople considérera de plus en plus Rome comme l'un des patriarcats — le premier d'une série — auquel certes on reconnaîtra une primauté, mais une primauté dont la valeur est niée du fait même qu'elle est seulement la primauté du premier d'une série[2].

D'autre part, en face de cette évolution, Rome ne cessera d'affirmer toujours plus vigoureusement sa conscience apostolique d'être l'Église qui a la primauté. Et lorsque, au moyen âge, elle présidera à son tour à une « chrétienté » qui paraîtra opposée à la chrétienté orientale (il ne devrait y avoir qu'un empire) la notion de primauté sera définitivement compromise aux yeux des Byzantins.

En d'autres termes, il semble que le tournant essentiel qui explique le schisme du XIe siècle soit à chercher dans les années 450 à 550.

2. Voir en particulier STEIN, *Histoire du Bas-Empire*, t. II, pp. 673-675. Dans tout ce paragraphe, nous utilisons des remarques de M. l'abbé Charles Moeller.

Ces points une fois établis — il nous est plus facile de rendre justice à l'effort du P. Afanassieff et à sa théologie de l'Église eucharistique (que l'on sent aussi sous-jacente à l'exposé de M. Meyendorff).

ÉGLISE EUCHARISTIQUE ET ÉGLISE UNIVERSELLE

Le P. Afanassieff a particulièrement bien senti que la notion d'honneur dans l'antiquité était liée à la notion de pouvoir et il a préféré, déclare-t-il, examiner la question à la base, c'est-à-dire traiter la question de la primauté du point de vue de l'ecclésiologie. Mais, ce faisant, il tombe sous les critiques du P. Camelot qui montre avec quelle prudence et quelle objectivité il faut étudier les textes de saint Cyprien. Il tombe plus encore sous les objections de Dom Botte : il construit une théorie sur l'Église qui ne tient pas compte de la vie de cette Église. Il souligne, certes, mais de façon unilatérale, un aspect parfaitement authentique du mystère de l'Église — le fait qu'elle est eucharistique.

L'exposé du P. Afanassieff repose sur une opposition : celle de l'ecclésiologie de l'Église universelle, qui serait de fait l'ecclésiologie de l'Église catholique, à l'ecclésiologie de l'Église eucharistique — qui serait en droit celle de la Tradition et celle de l'Église Orthodoxe.

Dans la conception qui selon le P. Afanassieff, exprimerait la pensée de l'Église catholique, l'Église est d'abord et avant tout, universelle, c'est-à-dire un tout fortement centralisé et se répandant peu à peu, sous l'action de l'Esprit Saint, par toute la terre, les églises locales n'étant alors que des parties entièrement subordonnées, en fait comme en droit, de cet unique organisme.

Dans cette ecclésiologie qui entraîne de soi, au dire du P. Afanassieff, l'idée d'un pouvoir sur l'Église, une primauté au sens romain du mot, universalisme et catholicité s'identifient.

Pour exorciser cette ecclésiologie, le P. Afanassieff construit une ecclésiologie eucharistique que nous résumerions de la façon suivante :

Chaque église locale, en tant que communauté eucharistique, est l'Église catholique. C'est en effet le sacrifice du Christ qui communique à l'Église sa réalité sacramentelle, essentielle au salut et qui actualise dans l'eucharistie l'unité de l'Église.

C'est l'église locale qui est l'expression immédiate du sacrifice unique actualisé et donc de la catholicité de l'Église. En effet, l'église locale est la communauté rassemblée en vue de l'eucharistie et par l'eucharistie, en tant qu'actualisation du sacrifice unique. C'est dans l'église locale que le Christ est concrètement Chef de son Corps.

Dans cette perspective l'universalité n'est qu'un aspect de la catholicité. Elle découle nécessairement de la nature catholique des églises locales centrées sur l'eucharistie, source d'universalisme par l'élan mission-

naire qu'elle imprime à la communauté et la charité réciproque qu'elle suscite.

Les églises locales forment un tout par leur commune appartenance à l'unique Sauveur et Médiateur. Il y a pour chacune d'elles un devoir et une nécessité absolue d'être en communion avec toutes les autres églises locales et de vivre cette communion comme leur vie propre.

Cette vie de communion des églises locales entre elles — qui découle d'une nécessité intérieure provenant de l'amour divin, déposée dans chaque communauté eucharistique, du caractère catholique inhérent à chaque communauté eucharistique — implique une organisation des rapports mutuels (avec des éléments juridiques si besoin est). Il s'agit là essentiellement d'organiser la communion des églises et non leur subordination à un centre qui aurait priorité ontologique.

Dans cette perspective chaque église locale a à sa tête un évêque, vicaire du Christ en tant que docteur et pontife. L'évêque garde le dépôt de la vérité, enseigne avec autorité et dispense les sacrements. Dans ce sens, c'est à chaque évêque que s'appliquent les paroles du Christ à Pierre dans Matthieu, XVI. Car c'est sur la confession de la divinité du Christ faite par l'évêque, en tant que chef de la communauté eucharistique, qu'est bâtie l'Église comme sur un roc inébranlable et c'est l'évêque qui, par les sacrements, détient les clés du Royaume. En dehors de son église, l'évêque ne peut exercer sa charge.

Cependant, l'évêque appartient au collège épiscopal : *episcopus unus est cujus caput a singulis in solidum pars tenetur* (CYPRIEN, *De unitate*, V). Ceci apparaît notamment dans le fait que les ordinations épiscopales sont conférées collégialement. Cette commune appartenance au collège épiscopal n'est pas exclusive d'un primat, à condition de ne pas impliquer de rapports de supérieur à inférieurs, et à condition de bien remarquer que c'est en tant que chef de son église locale que le primat entre en relation avec les chefs des autres églises locales.

La primauté constitue une fonction dans l'Église et ses décisions sont soumises au consensus de l'Église, exprimé ou non par une définition conciliaire formelle : c'est à l'Église de reconnaître son primat en prenant conscience de sa vie propre.

Dans une telle conception, le rôle de celui qui détient le primat est tout de *coordination* en vue d'exprimer la concorde des églises locales : il n'a pas de pouvoir direct sur ces églises locales en particulier, sauf la sienne propre. Dans le domaine relevant de l'ensemble des églises locales, le primat a le privilège de l'initiative. Mais le primat ne peut prétendre à une juridiction universelle ordinaire : chaque évêque est seul chef dans son Église. Ceci est essentiel à l'être de l'église locale, à son unité et à sa catholicité.

L'Église n'est pas la somme des églises locales qui n'en seraient que des parties, subordonnées à un organisme plus riche que leur somme même, car dans ce cas la catholicité ne s'appliquerait immédiatement qu'à cet organisme supérieur et non aux églises locales.

Sans revenir sur les observations majeures de Dom Botte et du P. Camelot, semblable théologie appelle les remarques suivantes :

a) Que l'Église ne soit pas la somme des églises locales, nous en convenons volontiers. L'Église est toujours, pour nous, la réalité voulue et créée par Dieu que chaque communauté rassemblée autour de l'évêque représente. Nous ajouterons simplement que la dialectique du tout et de la partie, qui a pu s'exprimer dans telle ou telle théologie du monde catholique n'a jamais eu pour rôle que de manifester la régulation des membres du Corps tout entier par l'ensemble de l'Église.

b) Que l'Église soit une communauté eucharistique, nous en conviendrons également. Toute la tradition chrétienne en témoigne en effet : c'est l'Église qui fait l'eucharistie et c'est l'eucharistie qui fait l'Église, selon la belle formule du P. de Lubac.

c) Cependant l'Église, comme communauté eucharistique, est créée par l'intervention du triple pouvoir sacerdotal, prophétique et royal dans lesquels s'exprime l'unique mission du Christ, reçue de son Père, pouvoir qui est communiqué aux apôtres.

A travers, en effet, leurs successeurs, les évêques, ce sont toujours les apôtres qui continuent à gouverner l'Église : à cet égard la préface des apôtres est extrêmement suggestive. Elle est adressée au Père, le Berger éternel de son Église, la médiation du Fils étant sous-entendue, « ut gregem tuum, Pastor aeterne non deseras, sed per beatos apostolos tuos continua protectione custodias ». Ainsi la fonction pastorale de Dieu sur son troupeau s'exerce, dans la pensée de ceux qui ont rédigé ces textes, par l'intermédiaire du ministère instrumental des apôtres. Les apôtres continuent ainsi à être présents dans l'Église comme pasteurs par le ministère des évêques.

La communauté eucharistique qui est créée d'abord et avant tout par le pouvoir sacerdotal — pouvoir de communiquer les biens de l'Alliance — ne l'est pas sans l'intervention des deux autres pouvoirs : pouvoir prophétique d'annoncer les biens du Royaume, pouvoir royal ou juridictionnel d'appeler et de mener au partage de ces biens.

Il n'est d'Église que là où est donnée, dans l'eucharistie, la réalité même de la Parole que l'Église proclame. Et c'est pourquoi le pouvoir prophétique ou du magistère est nécessaire pour nous livrer, dans la proclamation de la Parole, la signification même de l'eucharistie, comme le pouvoir royal ou juridictionnel est nécessaire pour appeler à ce Royaume communiqué en arrhes dans l'eucharistie.

Et ces trois pouvoirs sont donnés au collège apostolique groupé autour de Pierre, et spécialement à Pierre lui-même.

Une théologie de l'Église eucharistique implique donc, loin de l'exclure, une théologie des pouvoirs apostoliques communiqués par le Christ.

Nous ne pouvons insister cette fois davantage; notre revue aura l'occasion de revenir sur ces sujets particulièrement importants. Divers tra-

vaux sont actuellement en cours sur cette question de la primauté dans les premiers siècles; nous aurons l'occasion d'en rendre compte et de les confronter avec les conclusions que nous venons de dégager. Ils nous permettront, en tout cas, de mieux mettre en lumière certaines dimensions du mystère de l'Église et d'aider nos frères Orthodoxes à mieux voir nos véritables perspectives.

DOCUMENTS

I

LES TRAVAUX DE LA DIVISION DES ÉTUDES DU CONSEIL ŒCUMÉNIQUE

Comme précédemment, nous publions à titre documentaire le contenu intégral du Bulletin de la Division des Études *du Conseil œcuménique des Églises. Notre but, ce faisant, est de promouvoir chez nos théologiens catholiques l'étude des questions qui sont à l'ordre du jour de cette division et, par voie de conséquence, de favoriser le dialogue œcuménique.*

Quatre sujets figurent au sommaire de ce Bulletin :

I. — Institutions et Unité au sein des Églises (Étude de *Foi et Constitution*).
II. — Les Églises et les rapides transformations sociales en Amérique latine.
III. — La Seigneurie du Christ sur le monde et sur l'Église.
IV. — La Mission chrétienne à l'heure présente (Étude sur la théologie des missions).

Nous avons, dans notre éditorial, fait déjà quelques remarques sur la première de ces études.

La seconde touche à un point particulièrement sensible : la situation religieuse en Amérique latine, où l'on sait que les autorités de l'Église catholique s'inquiètent d'une propagande exercée, non sans succès, par certaines dénominations protestantes au sein de la masse nominalement catholique. L'objet de cet article n'est toujours pas le conflit qui en résulte, mais plutôt, dans un esprit de grande sérénité, les données fondamentales d'un problème général : quelles sont les responsabilités de la conscience chrétienne en face des difficultés rencontrées par la rapide évolution sociale de ces pays à la suite de leur développement technique et économique. A propos d'une situation concrète déterminée — différente, d'ailleurs, selon les diverses régions du continent sud-américain — se trouve posée une question d'intérêt œcuménique primordial, d'autant plus délicate à nos yeux que la confession dominante ici en cause est l'Église catholique romaine. Cette question n'est pas posée explicitement, mais c'est elle qui se profile derrière les lignes que nous publions.

Les deux dernières études permettront de situer le progrès de la recherche théologique effectuée au sein des Églises membres du Conseil œcuménique sur deux sujets importants : la Seigneurie du Christ et la théologie des missions.

I. — INSTITUTION ET UNITÉ AU SEIN DES ÉGLISES

Une Étude de « Foi et Constitution »

Les milieux ecclésiastiques ont tendance à se méfier des analyses sociologiques. Aborder du point de vue sociologique les problèmes de l'unité et de la désunion des chrétiens est, en un sens, un problème de traduction. Lorsque le doyen Walter Muelder, de Boston, a présenté au mois de septembre dernier son rapport sur l'institution à la conférence nord-américaine de « Foi et Constitution » à l'Université d'Oberlin, son auditoire l'a écouté avec beaucoup d'attention. Cette attention était-elle due au fait que le rapporteur disait des choses radicalement nouvelles, donc virtuellement hérétiques, ou au fait qu'il exposait d'une façon radicalement neuve de très vieilles réalités, donc virtuellement troublantes parce qu'orthodoxes?

Le jargon sociologique n'est pas meilleur que le jargon théologique. Mais dans le cas que nous venons de citer la terminologie sociologique a été mieux comprise par des gens d'Église que les formules théologiques traditionnelles. Un président d'Église a déclaré après la conférence qu'un tel discours devrait être relu au moins une fois par année par tous les administrateurs de l'Église. Il le comparait au cilice utilisé par les moines au moyen âge dans leur discipline ascétique.

En bref, disons que les descriptions sociologiques de la vie des Églises sont une manière de traduire d'anciennes vérités en un langage moderne. L'insidieuse inclination du scribe à faire de longues prières n'a guère besoin d'être modernisée. Mais la recherche des premières places dans les festins est un terme incompréhensible à ceux qui ne sont pas au courant des coutumes de l'Orient. On comprendra bien vite ce dont il s'agit lorsque, exprimée dans un langage sociologique, cette expression évoquera les tensions provoquées par la puissance de l'organisation dans les administrations modernes, ecclésiastiques ou autres.

L'application de la sociologie à la vie de l'Église n'est pas quelque chose de nouveau. Mais l'étude des institutions entreprise sous les auspices de « Foi et Constitution » présente cependant quelques aspects originaux. C'est un essai de définition plus exacte et plus précise que par le passé d'un facteur sociologique particulier affectant les relations œcuméniques et se retrouvant sous une forme ou sous une autre dans tous les problèmes pratiques de l'unité ou de la désunion des chrétiens.

L' « institutionalisme » n'est qu'un des nombreux facteurs sociaux

et culturels qui affectent l'unité chrétienne. Mais il s'est immédiatement imposé à l'attention de ceux qui ont entrepris cette étude.

En juillet 1956, la commission de « Foi et Constitution » a approuvé les grandes lignes du projet. La première séance de la commission d'étude sur l' « institutionalisme » s'est tenue à la Faculté de théologie de l'Université de Boston du 2 au 6 juillet 1957.

Les débats ont montré tout d'abord que le caractère relativement nouveau de ce sujet, tangent à de nombreuses disciplines et qui doit être abordé du point de vue à la fois théologique et sociologique, a sérieusement compliqué la mise en marche du travail. Néanmoins, les études préliminaires ont prouvé la nécessité de cette enquête qui apporte un complément indispensable aux études traditionnelles du problème de l'unité chrétienne. Dans cette première séance, la commission a consacré un certain temps à définir les problèmes fondamentaux : rôle des structures institutionnelles dans l'Église, effets unificateurs ou diviseurs des facteurs qui se rapportent aux institutions dans le développement des diverses confessions, méthodes appropriées dans la poursuite de l'enquête, etc.

On a admis d'emblée que « Foi et Constitution » se contenterait d'étudier un petit nombre de sujets dans ce domaine. La commission aurait donc surtout à stimuler les Églises et à intéresser à ses recherches des cercles plus étendus.

C'est ainsi qu'elle encouragera les facultés de théologie à poursuivre l'étude de ce problème et invitera les Églises à prêter une attention accrue au rôle joué par les facteurs qui se rapportent aux institutions dans les relations interecclésiastiques.

Un des moments les plus fructueux de cette première séance a été la discussion animée et même passionnée à propos des relations entre les critères théologiques et sociologiques du problème traité. Qu'est-ce qu'une institution ? Jusqu'à quel point l'Église, en tant qu'institution ordonnée par Dieu, diffère-t-elle sociologiquement des autres institutions ? Son caractère uniquement théologique peut-il être transposé en termes sociologiques ? Si tel n'est pas le cas, pourquoi ? Si oui, comment ?

Faute de temps, il n'a pas été possible d'aborder de nombreux sujets évoqués dans les entretiens ni de traiter tous les aspects du problème posé. Notons cependant que le titre qui avait été choisi pour définir jusqu'à présent le travail de la commission : « Étude des facteurs non théologiques », est malheureux et prête à confusion.

En effet, l'étude des institutions de l'Église doit se faire à la fois sur le plan sociologique et sur le plan théologique. L'analyse purement sociologique qu'on envisageait soulève d'emblée des questions théologiques fondamentales. D'autres part, la sociologie qui nous aide à traduire en un langage accessible à nos contemporains certaines réalités, risque de jouer un rôle trop important : elle s'imaginera à tort que telles pseudo-façades théologiques sont des réalités sociologiques qui méritent son examen, ou bien elle détournera l'attention sur des problèmes théologiques superficiels qui semblent être la cause de la désunion des Églises et ne tiendra pas compte de problèmes théologiques plus profonds, trop négligés, qui sont cependant au centre même de la question.

La commission a rédigé un document qui résume son but et ses projets : « But et compétence de la commission ».

La commission d'étude sur l'institutionalisme est un organe du Conseil œcuménique. Elle s'intéresse au problème de l'unité et de la diversité des Églises. Depuis 1937 en effet, le mouvement de « Foi et Constitution » a cherché à en comprendre toujours plus profondément l'aspect sociologique et doctrinal. Il a pu faire état d'expériences toujours plus étendues et plus complexes et de leur interprétation plus approfondie dans ce domaine. Ainsi, dans les discussions doctrinales il est tenu compte des facteurs sociologiques et culturels, et dans les discussions sociologiques on aborde les problèmes doctrinaux. On ne peut donc plus aujourd'hui, comme ce fut le cas naguère, examiner unilatéralement le problème de l'unité et de la division des Églises.

Quels sont donc les facteurs sociaux et culturels sur lesquels se porte l'attention des membres de la commission ? Citons-en au hasard quelques-uns : « l'éthos » d'une culture régionale, les diverses couches sociales, le nationalisme, la ségrégation raciale, la conscience de groupe dans les petits groupes sociaux, les diverses formes de l'organisation ecclésiastique, etc.

Remarquons l'importance de chacun d'entre eux et leur incidence particulière sur les relations interecclésiastiques. Mais comme la commission n'a pas les ressources nécessaires pour les examiner tous, elle a dû limiter le champ de ses investigations. Elle a donc choisi « l'institutionalisme » parce qu'on retrouve ce problème d'une façon significative dans toutes les situations.

Le mandat de la commission d'étude a été précisé en 1955.

En voici les grandes lignes :

La commission étudiera le problème de l'institutionalisme dans toutes les Églises et portera en particulier son attention :

1) sur l'autocritique des Églises qui leur permet l'examen de leurs structures d'un point de vue sociologique et théologique;

2) sur l'aspect positif et l'aspect négatif des relations entre Églises dans la conversation œcuménique;

3) sur les divers modes de relations interecclésiastiques au sein du Conseil œcuménique, considéré lui-même comme une institution.

Au cours des travaux, des points encore obscurs seront sans doute mis au clair. Il faudra préciser ce que l'on entend par « institutionalisme » et par « institution » et quel en est le sens. Institution est utilisé à la fois dans les sciences sociales et en théologie. La commission commencera l'examen du terme tel qu'il se présente dans les sciences sociales et en complétera la définition par l'étude des données de la vie des Églises. Or les manières de définir ce concept varient grandement. « Une institution est une activité persistante centrée sur un besoin humain », diront les uns, alors que d'autres chercheront à en préciser le but, la charte, le personnel qu'elle doit employer, la relative stabilité et les normes.

Le sociologue de la religion rencontre forcément sur son chemin la théologie et sa signification pour l'Église. Il pénètre ainsi dans le domaine de l'interprétation des Églises par elles-mêmes, qui touche à leur organisation et à leurs méthodes de travail.

C'est en tenant compte de tous ces éléments que la commission espère parvenir à des définitions utiles.

La valeur positive des formes organiques et des diverses institutions ecclésiastiques pour la vie, la mission et l'unité du peuple de Dieu est évidente. Elles expriment l'essence (l'*esse*) de l'Église, elles sont des instruments permettant d'accomplir ses tâches essentielles. Mais lorsque les Églises ne tiennent plus compte du but véritable de leurs institutions et s'en écartent ou qu'elles en font des buts en soi, l'institutionalisme apparaît, qui est une perversion des institutions. Et cette perversion, bien plus que les institutions elles-mêmes, devient l'obstacle principal à la vie, à la mission et à l'unité de l'Église.

La commission a entrepris une série d'études de cas particuliers de schismes d'unions d'Église, d'efforts en vue de l'union qui ont échoué et d'institutions œcuméniques. Elle les analysera pour mettre en évidence les structures, les fonctions et les forces à l'œuvre dans le comportement des Églises et de leurs organismes. Elle étudiera aussi les problèmes de la direction des Églises. Des rapports déjà reçus par la commission, il appert qu'il faudra réviser certaines idées relatives, par exemple, à l'Église et aux sectes.

La commission désire participer amplement à la conversation œcuménique. Elle s'informera des travaux des autres commissions qui traitent de sujets semblables. D'autre part, elle pense que son travail pourra apporter une contribution précieuse aux autres commissions et permettra aux Églises de se mieux comprendre dans leur marche en commun vers l'unité de l'Église.

II. — LES ÉGLISES ET LES RAPIDES TRANSFORMATIONS SOCIALES EN AMÉRIQUE LATINE

L'accroissement extraordinaire du christianisme protestant en Amérique latine — cent vingt-deux mille adhérents en 1916, cinq millions actuellement — et les formes particulières qu'il a revêtues, sont étroitement liées aux profondes transformations sociales qui ont affecté ce continent. Les bouleversements économiques et politiques, l'augmentation considérable de la population, ont rendu possible un développement rapide des mouvements évangéliques. Et la structure sociale de l'Amérique du Sud continue à se modifier sans cesse à l'heure actuelle. L'avenir du christianisme, catholique romain aussi bien que protestant, dépendra de la façon dont ce christianisme saura comprendre ces changements et de sa capacité de rendre un témoignage clair et intelligible à tous ceux qui sont engagés dans cette évolution. L'étude œcuménique des problèmes relatifs aux rapides transformations sociales est d'un intérêt évident et d'une importance capitale pour les Églises de l'Amérique latine.

L'étendue des transformations sociales en Amérique latine

Une étude récente constate que dans la plupart des pays de l'Amérique latine, il est question de rapides transformations. Les revendications populaires se manifestent en faveur d'un standard de vie plus élevé, de soins médicaux plus adéquats, d'une instruction publique plus étendue. Nombre de ces pays désirent aussi renforcer leur sécurité nationale et dépendre de moins en moins de l'Amérique du Nord ou de l'Europe.

Dans certaines régions, les hommes d'affaires et les capitalistes indigènes ou étrangers, désireux d'exploiter les ressources naturelles, de créer de nouvelles industries et de nouvelles entreprises commerciales, sont à l'origine de ces transformations visant à modifier les structures statiques et parfois stagnantes de l'économie sud-américaine. Le progrès économique est visible partout, mais il est spectaculaire au Brésil, au Mexique et au Venezuela.

Autre facteur important : les nouveaux immigrants déferlant sur le Brésil en particulier. Ils proviennent du Japon, d'Allemagne, d'Italie, d'Espagne, d'ailleurs encore. Ils apportent des capitaux, des idées et des techniques nouvelles et contribuent ainsi à précipiter les transformations sociales.

Les révolutions politiques contribuent dans certaines régions à modifier aussi les structures sociales. Nous pensons ici en particulier à la Bolivie et aux pays de la Cordillère des Andes où les Indiens, qui forment la majeure partie de la population, réclament une participation accrue au pouvoir social et politique. Ils ne veulent plus être assujetis aux Latins, ils veulent se libérer de leurs coutumes ancestrales qui les ont maintenus durant des siècles à l'état de misérables péons.

On imagine tous les problèmes posés par ces rapides transformations sociales. L'industrie, qui se développe avec les moyens de transport, et le commerce contribuent à concentrer dans les villes tentaculaires une population naguère rurale.

Elle perd rapidement ses anciennes coutumes et ses institutions, elle est déracinée, désorientée, désappointée par les prétentions et les exigences de cette civilisation urbaine dont elle voudrait aussi partager les avantages. Dans un cadre de stratifications sociales très prononcées, les nouvelles richesses ne sont pas réparties équitablement. Il en résulte des tensions sociales qui s'accroissent avec l'augmentation du revenu national. La plupart des travailleurs agricoles vivent dans le dénuement le plus complet. Les ouvriers, dont les conditions économiques sont un peu meilleures, n'en sont pas moins entassés dans les misérables quartiers industriels de cités surpeuplées où l'instruction publique et les services sociaux ne peuvent répondre à tous les besoins. Notons encore que malgré le développement de la production, le bien-être économique fait peu de progrès car la population augmente aussi rapidement.

Tous ces pays qui aspirent à l'expansion économique manquent de capitaux et de techniciens qualifiés. Ils doivent donc s'adresser à l'Amérique du Nord et à l'Europe. Mais en même temps ils veulent une plus

grande indépendance nationale. Ils se trouvent alors dans une situation paradoxale. Croyant s'être libérés des jougs du passé, ils en retrouvent de nouveaux.

Dans ces pays qui n'ont pas joui d'une très grande cohésion sociale, ces transformations exigent un sens accru de la responsabilité, individuelle, collective et nationale.

Le protestantisme et sa contribution a la vie sociale de l'Amérique latine

Quelle a été la part de l'Eglise dans les transformations économiques et sociales rapides de l'Amérique du Sud et que doit-elle faire dans la situation présente? Il est évident que l'avenir du christianisme dans ce continent dépend en grande partie de la réponse à cette question. Il importe donc de préciser ici le rôle que joue le christianisme dans la vie de l'Amérique latine.

Ne nous y trompons pas, l'Amérique latine n'est pas le continent chrétien qu'on imagine. Un célèbre théologien des missions a résumé la situation religieuse et la mission de l'Eglise en précisant que la tâche du christianisme en Amérique latine est de découvrir ce qu'est le témoignage chrétien dans une société pseudo-chrétienne. De son héritage catholique romain, le continent possède un cadre chrétien. Les formes et les idées chrétiennes ont sans aucun doute pénétré profondément dans la vie du peuple de certaines régions. Mais pour les grandes masses populaires rurales, le christianisme n'est, en fait, qu'un vernis de croyances plaqué sur des coutumes païennes locales très variées que l'on observe avec une révérence superstitieuse.

La majorité des intellectuels sont influencés par des courants spirituels d'origine européenne : anticléricalisme, libéralisme, positivisme. La situation religieuse de l'Amérique latine est donc très compliquée. Même les chefs catholiques ne savent pas au juste quelles sont les véritables relations entre leur Église et les tendances sociales modernes. Ils sont encore plus incertains de la fidélité de leurs membres, et indécis sur l'attitude à prendre vis-à-vis des tendances sociales modernes.

Il ne faut donc pas s'étonner des progrès remarquables du protestantisme depuis 1916 surtout. C'est à partir de ce moment, en effet, que le christianisme évangélique reçut une plus grande liberté de témoigner sa foi. Et ce ne sont pas seulement les principales Églises de l'Amérique du Nord qui se mirent à évangéliser, mais aussi les pentecôtistes. On estime aujourd'hui que peut-être la majorité des protestants de l'Amérique latine sont pentecôtistes et adhèrent à des mouvements qui se propagèrent avec la dévorante rapidité d'un incendie au travers des régions rurales du Brésil et du Chili.

Si les doctrines sociales de ces divers mouvements évangéliques varient considérablement, la plupart mettent l'accent sur la tempérance, l'honnêteté, les responsabilités à l'égard de la famille, le respect du mariage et l'éducation. Une intense évangélisation et un actif service social : création d'écoles, de services médicaux, d'hôpitaux et d'écoles

d'agriculture, ont contribué à cette rapide croissance et à cette influence profonde du christianisme protestant.

Ainsi, dans ce domaine de l'action sociale, les missions évangéliques ont précédé l'Etat. Elles ont démontré par l'exemple, dans les pays où l'on n'avait guère prêté attention à la fonction sociale de l'Eglise, la signification de la foi chrétienne pour la vie de l'homme et de la société. Le protestantisme est donc apparu en général comme un mouvement qui a contribué activement au renouveau spirituel et social de l'Amérique latine. Un spécialiste nord-américain des sciences politiques a conclu par ces lignes une étude sur *Le catholicisme, le protestantisme et la politique en Amérique latine* : « Tout bien considéré, l'activité des protestants est nettement positive. En outre, on peut dire que la concurrence qu'elle fait au catholicisme est salutaire à l'Eglise romaine, même si cette dernière la considère comme nuisible... » Il écrit encore : « Le catholicisme a besoin d'être stimulé dans de nombreuses régions de l'Amérique latine pour qu'il prenne mieux conscience du problème social et des profondes transformations en cours. Le protestantisme pourra, en une certaine mesure, jouer le rôle de catalyseur, qui l'aidera à accomplir cette prise de conscience. »

De nouvelles méthodes sont nécessaires

Malgré la croissance rapide du protestantisme dont nous avons parlé au début de cette étude, nombreux sont les responsables des Eglises et les missionnaires qui pensent qu'il ne faut pas se faire trop d'illusions. l'Unité d'action et de témoignage est rendue difficile par l'extraordinaire diversité du protestantisme. La contribution de la mission n'est qu'une goutte d'eau dans un océan de besoins. Il faudrait un beaucoup plus grand nombre de missionnaires européens à côté de ceux qui sont à l'œuvre aujourd'hui et qui viennent presque tous de l'Amérique du Nord. On doit aussi compter sur l'âpre opposition du catholicisme romain qui met des bâtons dans les roues de l'œuvre protestante dans certains pays. Mais — et cela est encore sans doute plus important — de sérieuses questions doivent être posées à propos de l'efficacité des méthodes et des conceptions qui sont à la base de l'évangélisation et de l'action sociale protestantes, tout particulièrement dans les domaines traditionnels de la mission : éducation, services médicaux et agriculture. Dans une situation fluide et qui se modifie si rapidement, l'étude de nouvelles méthodes s'impose. Une récente enquête sur « l'assistance technique fournie par les Églises en Amérique latine » conclut en affirmant que si les Églises ont eu raison de porter leur effort sur l'éducation, la santé et l'agriculture, elles doivent repenser leurs méthodes dans ces domaines particuliers et élargir leur horizon de façon à inclure dans leurs programmes d'autres domaines importants. La conclusion de l'enquête est la suivante :

« Des initiatives dans d'autres domaines s'imposent. Il serait regrettable, en effet, que la mission se cantonne dans le cadre stéréotypé de l'œuvre scolaire, médicale et agricole. Il y a d'autres domaines où l'assistance technique peut intervenir, d'autant plus que les circonstances se

sont profondément modifiées depuis les débuts de l'œuvre missionnaire. Les méthodes et plans qui ont fait leurs preuves dans le passé ne seront pas forcément ceux qui seront convenables dans l'avenir. »

L'enquête conclut en suggérant quelques domaines nouveaux où Églises et missions pourront apporter leur aide et leurs conseils : problème du développement de la vie communautaire dans les cités en extension, définition de l'attitude de l'homme en face de son travail, précision du rôle du citoyen dans les situations économiques et sociales nouvelles.

L'ÉTUDE ŒCUMÉNIQUE RENFORCE L'ÉGLISE

Dans plusieurs pays d'Amérique latine il a été possible d'établir très rapidement un programme d'étude des problèmes relatifs aux transformations sociales parce que les chrétiens étaient disposés à examiner à nouveau la tâche de l'Église dans la société contemporaine et les Églises prêtes à collaborer dans ce domaine.

La chose est d'autant plus significative que la plupart des Églises protestantes qui sont actives dans le domaine éducatif et social s'étaient abstenues jusqu'alors de discuter leur responsabilité sociale chrétienne sur le plan œcuménique.

Il y a deux ans, les Églises protestantes du Brésil tinrent leur première conférence d'études sociales. Elle eut un tel succès que les Églises décidèrent de créer au sein de la Fédération des Églises protestantes du Brésil un Département permanent institulé « L'Église et la Société ». Au mois de février 1957, une deuxième conférence nationale d'étude des questions sociales s'est réunie, qui a adopté des plans pour élargir encore les cadres de l'étude entreprise. Des commissions de travail sont à l'œuvre qui examinent en particulier les trois sujets suivants : la responsabilité civique, les problèmes de la vie rurale, et les problèmes de l'organisation et de la vie industrielles. Diverses publications traitent aussi de ces questions et M. Waldo Cesar, un des secrétaires de la Fédération précitée, dirige l'enquête, aidé par un groupe composé de laïcs et de pasteurs membres des autorités des Églises.

En juin 1957, la Fédération des Églises protestantes du Rio de la Plata a organisé, en collaboration avec le Département de « l'Église et la société » du Conseil œcuménique, une conférence d'études sur la responsabilité commune des chrétiens à l'égard des sociétés en pleine évolution. Les délégués provenaient des Églises d'Argentine et de l'Uruguay. Celles du Chili avaient envoyé quelques observateurs. Les rapports de la conférence ont été largement diffusés et ont éveillé un vif intérêt en particulier sur les suites à donner aux résolutions. Une commission sociale vient d'être organisée au sein de la Fédération des Églises protestantes du Rio de la Plata, la Fédération des Églises de l'Uruguay ayant déjà son propre Département de l'Église et la société.

Des entretiens avec des missionnaires et des pasteurs protestants d'autres pays de l'Amérique latine montrent qu'il sera possible d'intéresser encore les Églises et les communautés chrétiennes du Mexique et peut-être de la Bolivie, du Pérou et de l'Équateur à cette discussion sur la pensée

et l'action sociales chrétiennes. L'on espère enfin pouvoir réunir en 1959 une conférence groupant les délégués de l'ensemble de l'Amérique du Sud qui examinera tous ces problèmes dans la perspective du continent tout entier.

III. — LA SEIGNEURIE DU CHRIST SUR LE MONDE ET SUR L'ÉGLISE

L'un des principaux aspects de l'étude entreprise par la Division sur le sujet ci-dessus est la signification que la Bible donne au mot « monde ». Pour répondre à cette question, nous publions ici un article du professeur Roger Mehl, de Strasbourg. Toute remarque à ce propos sera accueillie avec reconnaissance.

L'opposition classique dans le langage de la piété et de la prédication entre l'Église et le Monde n'est pas sans fondement théologique. Mais à l'époque de la primitive Église elle procède aussi d'une nécessité disciplinaire : préserver les communautés encore peu structurées soit des infiltrations judaïsantes, soit des infiltrations païennes (à Corinthe par exemple). L'Église accomplit donc une sorte de mouvement de repli et ceci dès l'origine. Sa constitution elle-même est une sorte de mise à part et la première prédication apostolique insiste sur la nécessaire séparation d'avec le monde. Pierre exhortait ses auditeurs en leur disant : « Sauvez-vous de cette génération perverse » (Actes, II, 40). L'apôtre Paul avait à cœur que même dans leur comportement ordinaire les chrétiens et l'Église se distinguassent du monde : d'où son attitude à l'égard des tribunaux. Il n'en conteste pas la légitimité, mais il n'admet pas que les chrétiens soumettent leurs différends à ces institutions (I Cor., VI, 1-9). Ceux qui seront appelés à juger le monde, comment se soumettraient-ils au jugement du monde ? De même que vis-à-vis des problèmes derniers — la mort et la résurrection — les chrétiens ne doivent pas être comme ceux qui sont sans espérance (I Thess., IV, 13), de même dans leur comportement éthique, les chrétiens doivent marquer une certaine distance entre le monde et eux, non qu'ils doivent condamner le monde, ils feront bien au contraire de cultiver les vertus prônées par le monde et Paul ne se gêne pas pour emprunter à la sagesse mondaine et païenne les listes de vertus qu'il inclut dans ses parénèses. Mais ils donneront néanmoins à leur comportement une allure particulière, qui tient précisément à une espérance que le monde ne connaît pas et ne peut pas connaître : l'espérance du jour du Seigneur. Ce qui amène en définitive les chrétiens à se distinguer du monde, c'est l'attente eschatologique fondée sur la résurrection du Seigneur. Se distinguer ne signifie pas s'isoler. En se distinguant du monde, les chrétiens apportent encore un témoignage au monde : « Que votre douceur soit connue de tous les hommes. Le Seigneur est

proche » (Phil., IV, 5). Il faut bien voir au surplus que ce souci de « ne pas se conformer au siècle présent » (Rom., XII, 2) n'exprime pas une attitude d'isolement sectaire, puisqu'en même temps que les apôtres exhortent les fidèles à ne pas se conformer à la figure de ce monde qui passe (I Cor., VII, 31), ils parcourent le monde en missionnaires. La preuve suprême que l'Église peut apporter de son intérêt pour le monde est l'activité missionnaire. Il est manifeste que le souci de sa pureté ne l'a pas empêchée, dès les premières années de son existence, d'être missionnaire et de concevoir toute son activité sous forme de mission. Par là l'Église révèle sa nature : ceux qui sont appelés par le Christ à former l'unité de Son Corps sont aussi envoyés vers le monde. L'Église est constituée par ce double mouvement d'appel et d'envoi. Dès Son ministère terrestre, le Christ a groupé des disciples autour de lui pour les envoyer. « Choisis du milieu du monde » (Jean, XV, 19), les disciples reçoivent cet ordre : « Allez, faites de toutes les nations des disciples » (Mat., XXVIII, 19). Ce qui empêche l'Église de devenir une institution parmi d'autres, c'est qu'elle entretient avec le monde pris dans son ensemble et avec chacune de ses institutions cette relation dialectique : d'une part elle s'en sépare, elle n'obéit pas à ses normes, ce qu'elle lui emprunte elle le transforme par sa vision eschatologique de l'histoire, d'autre part elle n'existe que *pour* le monde, pour apporter au monde la bonne nouvelle du grand œuvre de Dieu en Jésus-Christ, pour témoigner du salut objectivement offert.

Cette tension dialectique entre l'Église et le monde explique pour quelles raisons la théologie chrétienne doit se méfier de tout dualisme, dans lequel le monde apparaîtra comme une sorte de principe de mal, comme le mal radical, comme la réalité à détruire.

L'Évangile de Jean, où la critique a voulu trouver les traces d'un dualisme assez poussé, ne parle jamais du monde de façon *univoque*. Sans doute le monde nous apparaît-il comme soumis au diable, qualifié prince de ce monde (Jean, XII, 31; XVI, 11). Le monde est assimilé à une sorte de puissance mauvaise qui subjugue l'homme (même notion chez Paul : I Cor., II, 12). Il faudra vaincre le monde par la foi (I Jean, V, 4). Le Christ marque bien qu'il n'a pas son origine dans le monde (Jean, VIII, 23; XVII, 16). Son règne n'est pas de ce monde (Jean, XVIII, 36). L'homme ne peut accéder à la vie éternelle du Royaume que s'il naît de nouveau (ou d'en haut), c'est-à-dire si l'Esprit lui donne une nouvelle origine radicalement différente de celle qu'il tient du monde. (cf. l'entretien de Jésus avec Nicodème, Jean, III, 1-13). Les chrétiens et l'Église resteront dans le monde un corps étranger, inassimilable (Jean, XVII, 11, 16), enseignement qui recoupe entièrement celui de Paul (Gal., I, 4; Col., I, 13 et s.).

Et pourtant ce monde ne peut pas être conçu comme une *substance en elle-même mauvaise*. C'est dans ce monde que le Fils est envoyé et la Parole ne vient pas dans le monde comme dans une réalité qui échapperait à la Souveraineté de Dieu. La Parole vient « chez les siens » (Jean I, 11). Jésus est appellé le Sauveur du monde (Jean, IV, 42; I Jean, IV, 14). Il y vient pour y faire les œuvres de Son Père (Jean, X, 36). Le monde a, aux yeux de Dieu, une destination qui est toute différente de celle que le prince de ce monde voudrait lui donner. Il peut vraiment être « le théâtre

de la gloire de Dieu » (Calvin). Il ne l'est certes pas non plus substantiellement, car Jean nous montre que si la Parole est venue chez les siens, ceux-ci ne l'ont pas reçue. Le Christ encourt la haine du monde (Jean, VII, 7; XV, 18). Les disciples sont avertis à l'avance qu'ils seront haïs par le monde à cause du Christ. Mais celui-ci n'en est pas moins le véritable pain qui donne la vie au monde (Jean, VI, 32 et s.). Le monde ne constitue pas une substance mauvaise qui pourrait faire échec à la puissance créatrice et rédemptrice de la Parole. Malgré sa révolte, le monde ne cesse d'être aimé par Dieu. Ce n'est pas par amour pour ce que sera l'Église que le Père consent à donner (au double sens de : faire un cadeau et livrer) son Fils unique, mais bien par amour du monde (Jean, III, 16).

Le monde est donc bien une réalité *équivoque*. On peut dire à propos du monde ce que F. J. Leenhardt dit à propos des éléments de la Cène : « Les choses sont ce que Dieu en fait; elles sont ce qu'elles réalisent de Sa volonté active; leur réalité dépend de la volonté créatrice de Sa Parole, qui les destine à servir la créature. Les choses ont une vocation, elles tirent leur réalité dernière de l'accomplissement de cette vocation[1]. » C'est pourquoi, fidèle à tout l'enseignement de l'Ancien Testament, Jésus ne parle pas du monde en termes absolument péjoratifs. A propos de Mat., VI, 28-29, Jean Héring écrit avec raison que Jésus retrouve « la terre de Dieu derrière le voile sombre tissé par la déchéance[2] ». Nombreux sont les textes dans le Nouveau Testament où il est parlé du monde sans nuance péjorative, non pas certes comme d'une réalité neutre, mais comme d'une réalité créée par Dieu et qui comme telle ne possède aucune suffisance, et ne possède même pas, tant que Dieu la soutient par Sa Parole, la capacité de devenir absolument mauvaise (Jean, I, 10; Hébreux, I, 2; XI, 3; Actes, XVII, 24; I Cor., III, 20). Ceci ne doit pas minimiser à nos yeux la déchéance dans laquelle le monde a été entraîné par le péché de l'homme, la vanité à laquelle il a été soumis. Mais ceci doit nous interdire tout jugement dernier sur la nature du monde. L'Église n'aura jamais le droit de se détourner du monde, sous prétexte qu'il est pécheur, et bien qu'il le soit effectivement. Elle doit aborder le monde comme l'objet de l'amour de Dieu, objet qui trouve dans cet amour sa véritable destination. Bien entendu, toutes ces remarques sont valables pour l'homme qui constitue l'aspect le plus important de la création. (Le terme de monde désigne très souvent la réalité humaine : Jean, I, 9; Jean, III, 16; Jean, XI, 27; I Tim., I, 15). C'est pourquoi nous ne considérons pas le dogme de *la totale corruption de l'homme* comme une expression vraiment adéquate de la réalité. Son intention est certes valable : elle vise à mettre en évidence la gravité de la chute et à interdire à l'homme toute recherche du salut à partir d'un élément qui serait resté pur du péché. Mais elle a le tort de suggérer que par la chute la création de Dieu a été détruite, et que désormais l'homme est devenu une nature en soi mauvaise. L'homme est certes totalement captif du péché et incapable par lui-même d'aucun bien. Mais l'œuvre rédemptrice de Dieu ne réside pas dans une destruction de l'homme, mais dans une libération de l'homme. La créature nouvelle

1. F. J. Leenhardt, *Ceci est mon Corps*, Delachaux et Niestlé, 1955, p. 31.
2. *Vocabulaire biblique*, Delachaux et Niestlé, article *Monde*.

est née de nouveau, mais elle est la même créature. L'homme justifié, c'est *celui* qui a été pécheur, vendu et asservi au péché.

Ces constatations nous font sentir combien la notion biblique du monde est fondamentalement différente de la conception philosophique de nature. La nature en effet a une substance propre, elle a en elle-même le principe de sa suffisance et elle évolue selon des lois qui lui sont propres. C'est pourquoi les Grecs ont pu parler de l'éternité du monde et c'est pourquoi aussi la tentation du panthéisme apparaît si souvent dans la philosophie. Certes l'idée d'une relation entre Dieu et la nature n'est pas toujours étrangère à la philosophie : la doctrine spinoziste, suivant laquelle la nature étendue et la nature pensée ne sont que des modes d'une même et unique substance, de sorte qu'il est possible de dire *Deus sive Natura*, ne constitue qu'un cas limite. Mais chez Platon (Timée) la nature reçoit bien sa forme et sa perfection d'un démiurge, qui s'efforce de mouler une matière primitive à la ressemblance du monde des idées; il n'en demeure pas moins que cette matière première et éternelle impose toutes sortes de limitations au démiurge. Nous sommes très loin de l'idée d'un monde créé *ex nihilo* par la seule Parole de Dieu et dépendant de cette seule Parole, de sorte qu'il n'est plus possible de parler *stricto sensu* d'une nature et que l'on comprend que l'être du monde ne dépend que du dessein de Dieu à son égard. Descartes, sous l'influence manifeste de la théologie chrétienne, est sans doute l'un des seuls philosophes qui aient maintenu l'idée que le monde était vraiment une création du Dieu tout-puissant et que si le Créateur n'intervenait pas à chaque instant pour maintenir le monde (doctrine de la création continuée), celui-ci s'abîmerait dans le néant. Poussant cette idée jusqu'à son extrême conséquence, Descartes a eu la belle audace de soutenir que le temps lui-même ne possédait pas de véritable continuité et que seule l'action de Dieu établissait une continuité entre les moments discontinus du temps. L'exemple de Descartes prouve que nous ne sommes pas autorisés à établir en bloc une opposition radicale entre la conception biblique du monde et la conception philosophique de la nature. Il n'en demeure pas moins que la philosophie révèle une forte tendance à faire de la nature une substance, que cette tendance (en particulier grâce au thomisme) a souvent trouvé indûment droit de cité dans la théologie chrétienne et que dès lors celle-ci s'est fermé la possibilité de comprendre la vraie relation entre Église et monde.

IV. — LA MISSION CHRÉTIENNE A L'HEURE PRÉSENTE

Étude sur la théologie des missions

A l'heure actuelle, la mission chrétienne universelle est constamment mise en question par la situation du monde présent. En effet, les décisions qu'elle doit prendre pour son travail quotidien posent des questions fon-

damentales sur la nature, le sens et les modes d'action de la mission.

D'aucuns ne seront pas d'accord avec cette constatation. Ils diront : « La nécessité de la mission est clairement posée dans l'Évangile et cet ordre impératif d'aller et d'évangéliser a été fréquemment développé dans les ouvrages sur l'appel à la mission. » Ils ont raison et nous ne les contredirons pas. Mais la véritable question n'est pas celle de la nature et du sens de la mission, elle est la suivante : Pouvons-nous nous entendre sur ce travail qui s'impose à tous les chrétiens comme une évidente et claire responsabilité? Ce point est très important, car les questions qui se posent aux missions ne doivent pas cacher cette vérité que celui qui croit en Jésus-Christ Seigneur et Sauveur du monde, est en même temps engagé, avec les autres croyants, à lui rendre témoignage et à l'annoncer au monde. Il ne peut attendre pour obéir à cet ordre d'avoir résolu toutes les questions et dissipé ce qui en obscurcit encore aujourd'hui le sens et les implications.

Néanmoins, plus nous nous efforcerons d'obéir fidèlement et complètement à l'ordre missionnaire de l'Évangile, plus il nous sera nécessaire de réfléchir au sens de cette obéissance à l'heure présente.

Examinons quelques questions que pose la situation de la mission dans le monde contemporain et celle de la mission au sein du mouvement chrétien.

Le nationalisme, dans certaines de ses manifestations les plus extrêmes, accuse la mission d'être un aspect de l'impérialisme culturel de l'Occident et dresse dans certains cas des obstacles politiques qui empêchent l'œuvre missionnaire de s'accomplir. La renaissance des anciennes religions de l'Asie met en question la prétention de la foi chrétienne à l'universalisme et le droit des missions de la proclamer. La profonde révolution par laquelle passe notre civilisation pose des questions concernant l'influence de la prédication de l'Évangile sur les événements de la vie sociale et civique. Que signifie, par exemple, la proclamation de l'Évangile dans le monde de la politique ? Cette proclamation est-elle une partie intégrante de la mission chrétienne ? Comment l'accomplir ? Ou bien encore, comment la mission peut-elle répondre aux conséquences des bouleversements actuels sur l'homme moderne ? Aide aux réfugiés, problèmes posés par les populations qui sont brusquement transportées du domaine traditionnel de l'économie rurale dans celui de la grande industrie ? Autre question : dans quel sens la mission est-elle aussi responsable de l'activité culturelle et de l'éducation ? On ne peut pas esquiver ces problèmes qui demandent des réponses claires. Et tout ce que fait la mission — qu'elle envoie M. A. dans tel pays ou modifie le plan de travail de Mlle B. — contient déjà une réponse implicite aux questions posées. Aussi est-il de la plus haute importance de savoir si les réponses données seront vraiment justes et si elles tiendront compte de l'essence même de la mission chrétienne universelle.

Le mouvement missionnaire lui-même, et les formes qu'il a revêtues au cours de ces deux derniers siècles, est aussi mis en question par l'évolution récente du christianisme. Recherchons, par exemple, ce que signifie pour les missions occidentales l'existence d'Églises en Asie, en Afrique, en Amérique latine et en d'autres régions considérées jusqu'alors comme

des champs missionnaires. Cela signifie que la mission chrétienne est vraiment universelle et qu'elle est maintenant une entreprise de tous les chrétiens dans toutes les parties du monde. Mais cette évidence et ces implications n'ont, hélas, pas encore été reconnues par un grand nombre de soutiens des missions et n'ont pas encore exercé toute leur influence sur les plans et les activités de nombreux comités. En avons-nous vraiment tenu compte dans notre manière de comprendre la nature et les fondements de la mission ? Le fait que de plus en plus des Eglises d'Asie et d'ailleurs envoient des missionnaires dans d'autres pays devra nourrir notre réflexion. Toutes ces considérations nous prouvent que la mission devra être considérée dès maintenant sous un angle tout différent qu'au XIXe siècle. Nous commençons à peine à comprendre vraiment les exigences d'une obéissance persévérante à l'ordre qui nous a été donné d'annoncer Jésus-Christ jusqu'aux extrémités du monde.

L'évolution du mouvement œcuménique nous oblige aussi à examiner les relations de la mission et d'autres mouvements universels d'action chrétienne. Les chrétiens s'unissent de plus en plus pour remédier aux besoins les plus urgents de la détresse humaine. Quelles sont alors les relations de la mission et de ces mouvements d'entraide, et qu'ont à nous dire ces derniers sur notre façon de comprendre la mission ?

L'étude de ces questions — aussi bien de celles posées par le monde ambiant que de celles surgissant au sein même du christianisme — nous a conduits à envisager une mission qui aurait un caractère vraiment international. Ce qui soulève de nouveaux problèmes : par exemple, lorsqu'un missionnaire part pour un champ, qui l'envoie ? Comme il n'y a pas une seule Eglise universelle, c'est donc une Eglise particulière. La mission pourra-t-elle alors devenir plus internationale sans perdre son enracinement dans l'Eglise locale et ses responsabilités envers elle ? A qui envoie-t-on les missionnaires ? Dans un pays particulier ou dans « le monde » ? Dans ce dernier cas, que signifie ce « monde » ? S'agit-il simplement d'une expression géographique qui recouvre le monde habité, ou bien est-ce un terme chrétien qui comprendrait peut-être tous les aspects de la vie humaine vécue en dehors de l'obéissance à Dieu ?

Tout ce que nous venons de dire nous montre que si la mission chrétienne veut vraiment obéir à l'heure actuelle à l'ordre qu'elle a reçu de Dieu dans l'Évangile, elle doit être prête à repenser et à réexaminer sa nature et ses bases pour pouvoir répondre vraiment aux questions qui lui sont posées dans la situation présente. Ainsi seulement sera-t-elle à même de savoir ce qu'implique « la prédication de l'Évangile à toutes les nations » et retrouvera-t-elle le sens profond et le but précis de ses activités.

Cependant, il ne suffira pas d'examiner la situation dans laquelle se trouvent les missions pour donner une réponse à nos problèmes. Déterminer les plans et les activités missionnaires en ne tenant compte que de cette situation, c'est « se conformer au monde présent ». Il faudra donc rechercher ici et maintenant quelle est la volonté de Dieu pour la mission : ce qui équivaut à donner une réponse théologique à cette question : « Quelle est la signification de l'existence de la mission chrétienne universelle en ce temps particulier de l'histoire que nous vivons ? » Empressons-nous d'ajouter que cette théologie ne sera ni une étude théorique

faisant abstraction du travail contemporain de la mission, ni un effort pour énoncer un verdict dogmatique auquel tous devront se conformer. Il s'agit bien plutôt d'étudier la mission à la lumière des intentions de Dieu révélées dans la Bible pour mieux comprendre la responsabilité missionnaire à l'heure actuelle.

Reconnaissons qu'en un sens cette recherche se poursuit sans cesse. En voici quelques exemples :

— Le comité d'une société des missions a créé une commission qui a pour tâche d'examiner son activité courante, l'utilisation de ses ressources, ses projets de développement dans de nouveaux champs de travail et sous de nouvelles formes ou au contraire le retrait de ses missionnaires d'une région ou d'une œuvre particulière et tout cela à la lumière du dessein de Dieu pour la mission.

— Une jeune Église se demande quelle responsabilité particulière lui incombe lorsqu'elle collabore activement à la mission universelle.

— Un missionnaire se met à repenser sa vocation et son travail à la lumière de la Bible.

— Un conseil chrétien fait une enquête dans une région où l'industrie et les villes se sont rapidement développées, pour aider les Églises qui lui sont affiliées à comprendre plus nettement leurs nouvelles responsabilités.

— La prochaine Assemblée du Conseil international des Missions convoque des délégués du monde entier pour étudier ensemble la Bible, prier et réfléchir en commun au problème de la « mission chrétienne à l'heure présente ».

Mais ne serait-il pas grand temps de rassembler les résultats de ces expériences, qui se font dans les divers coins du monde et sous des formes variées, pour répondre à la question déjà énoncée plus haut : « Qu'est-ce que la mission chrétienne aujourd'hui ? »

Il n'est pas possible d'y répondre dans une seule partie du monde en faisant abstraction de l'autre. Nou vivons à une époque où, même si elles sont peu nombreuses et fragiles, des Églises chrétiennes se dressent dans presque toutes les nations, où les forces qui influencent la vie des peuples auxquels l'Évangile est prêché sont, elles aussi, universelles, où les religions non chrétiennes prétendent à l'universalité, et où, en bref, le front missionnaire existe dans chaque pays. Dans une telle époque il n'est pas possible de donner des réponses seulement régionales à un problème mondial. L'échange de pensée et d'expérience sur les missions et leur signification doit se faire sur un plan très vaste afin que les réponses proposées tiennent compte du monde entier, tout en sachant, bien sûr, qu'elles n'atteindront pas non plus leur but en faisant abstraction des situations locales et concrètes.

Constatons encore que pour aborder vraiment le fond du problème et pour répondre aux questions qui se posent aux missions à l'heure présente, le concours de la pensée et de l'expérience des missionnaires et des théologiens des vieilles et des jeunes Églises est indispensable. Notre but est d'exprimer la signification de la mission universelle du christianisme par la parole et par l'action dans la perspective radicalement nouvelle que nous venons d'esquisser. Or, c'est dans l'Évangile que nous

trouverons la réponse. Voulons-nous qu'elle ne soit pas uniquement pragmatique et empirique, adressons-nous alors aux théologiens bibliques, aux historiens de l'Église, aux spécialistes de la liturgie, à leurs connaissances, à leurs intuitions. Ainsi cette réponse sera fondée sur le témoignage biblique rendu à l'Évangile. Elle sera placée dans le cadre de l'expérience du peuple de Dieu au cours des âges et comprise dans la plénitude vivante de la foi chrétienne exprimée dans le culte. Oserons-nous ajouter que les théologiens ont aussi à travailler dans ce contexte missionnaire s'ils veulent que leur théologie soit vraiment l'exposé de la parole vivante de Dieu pour le temps présent. Une telle collaboration entre la mission et la théologie s'engagera surtout dans cet effort universel pour donner une réponse à la grande question qui nous préoccupe.

Disons enfin que cette réponse doit être donnée d'urgence. Les chrétiens reconnaissent de plus en plus que la mission est un des aspects essentiels de l'Évangile et de la vie chrétienne, mais que les formes et les modes qu'elle a revêtus pour s'exprimer au cours des siècles précédents ne sont pas nécessairement appropriés et adéquats à l'âge nouveau dans lequel nous entrons. Si l'on ne résout pas l'apparente contradiction impliquée dans cette double constatation, nous nous aventurerons sur un terrain très dangereux. Car d'une part nous risquons de créer des formes nouvelles qui ne tiendront plus compte de la nature fondamentale de la mission, et d'autre part nous serons tentés de nous accrocher aux formes anciennes, considérées à tort comme exprimant cette nature fondamentale. Les chrétiens du monde entier risquent alors d'être frustrés dans leurs espoirs et de s'énerver inutilement. C'est pourquoi il faudra utiliser les meilleures ressources de la pensée et de l'expérience dont nous disposerons dans le monde entier pour résoudre une question qui touche aux tréfonds de la vie du peuple de Dieu, afin de pouvoir nous aider les uns les autres et d'être vraiment « la mission chrétienne à l'heure présente ».

C'est pour toutes ces raisons que le Conseil international des Missions a demandé au Département des Études missionnaires du C.I.M. et du Conseil œcuménique des Églises d'étudier la théologie des missions. Il espère que ces études permettront de comprendre d'une façon plus complète la nature et le fondement de la misssion chrétienne contemporaine à la lumière du dessein de Dieu, et d'aider tous ceux qui ont à prendre les décisions relatives aux plans et aux activités missionnaires, décisions qui seront aussi prises en tenant compte de ce dessein de Dieu; enfin, que ces études permettront de préciser le rôle de la mission dans l'activité des Églises et de la paroisse locale. Elles leur montreront la façon de s'engager plus complètement et plus efficacement dans une mission qui répondra vraiment à la situation du monde actuel. La poursuite et l'utilité de ces études dépendra dans une large mesure des réponses qu'elles susciteront de la part de ceux qui sont engagés d'une manière ou d'une autre dans les missions, dans les études et dans l'enseignement théologique et qui désirent du plus profond de leur âme que la Parole de Dieu soit annoncée librement et courageusement par le peuple de Dieu au monde entier.

II

ANGLICANS ET PRESBYTÉRIENS[1]

XII

La fonction d'Ancien dans l'Église presbytérienne d'Écosse

A la demande des membres anglicans de la Conférence, l'exposé suivant fut préparé par des membres laïques de l'Eglise d'Ecosse exerçant eux-mêmes la fonction d'ancien.

A. Étude historique

Partout où la Réforme abolit les anciennes cours consistoriales, une question se posa inévitablement : par qui serait exercée la discipline ecclésiastique nécessaire ? Le prétendant le plus évident était le magistrat, que ce soit le « prince craignant Dieu » ou, dans les cités impériales, les conseils de ville. Luther, Zwingli et Cranmer se rangèrent plus ou moins à cet avis. Calvin, à la suite de Bucer, soutint que la discipline ecclésiastique devait être maintenue par une organisation ecclésiastique. Il n'y a aucun doute que l'Eglise de Genève fût au principe l'ensemble des citoyens de Genève rassemblés à la prière, au sermon et à la Table du Seigneur; néanmoins, l'Eglise se distinguait de l'ensemble de la communauté, et ses « gouverneurs » devaient en tout cas être distincts des magistrats civils. De plus, la discipline ecclésiastique ne devait pas seulement être maintenue par des clercs, mais par une organisation représentative de toute l'Eglise, « un sénat d'hommes pieux, graves et saints, exerçant la juridiction pour corriger les vices » et écarter les scandales, ayant pouvoir en dernier ressort d'exclure les délinquants de la Table du Seigneur. Dans cet organisme disciplinaire, les pasteurs devaient être assistés par des anciens (*seniores*), choisis dans l'ensemble des membres de l'Eglise (*a plebe*), qui pourraient être changés chaque année, mais pas trop souvent s'ils se montraient fidèles. Toujours à la suite de Bucer, Calvin fonda ses anciens sur la Bible, et particulièrement sur le Nouveau Testament. Le fil conducteur était l'idée de « régir », comme par exemple en Rom., XII, 8, et I Cor., XII, 28. Mais il y avait aussi I Tim., XII, 17, où il semble y avoir une distinction entre les presbytres qui enseignent et prêchent et les presbytres qui ne font que régir, c'est-à-dire entre les presbytres qui sont en fait évêques ou pasteurs, ministres de la parole et

1. Cf. *Istina*, 1957, n° 3, pp. 338-384.

des sacrements, et les presbytres qui sont des membres de la communauté spirituellement et moralement dignes de confiance, et par là qualifiés pour maintenir en collaboration avec le(s) pasteur(s) la discipline commune. Normalement, Calvin réservait le terme de « presbytre » pour désigner le premier de ces ministères.

Quelques années avant 1560, les anciens apparaissent en Ecosse. Dans certaines villes, comme Edimbourg et Dundee, les protestants commencèrent à se réunir pour prier et étudier l'Ecriture, et ils cherchèrent, comme le dit Knox : « à avoir la figure d'une église parmi nous, et à punir les crimes publics sans considération de personne; dans ce but, par commune élection furent des anciens désignés, auxquels tous les frères promirent obéissance; car en ce temps nous n'avions aucun ministre public de la parole ». Le premier Livre de Discipline suppose l'existence d'anciens, et établit qu'ils doivent être des hommes « de meilleure connaissance en la parole de Dieu, de plus chaste vie, fidèles et de la meilleure conduite qui se puisse trouver en l'Eglise ». Ils doivent être désignés à la communauté, et, si leur vie et leur doctrine sont approuvées, élus par elle. L'élection doit être annuelle, « de peur que par longue persistance en leur office ces hommes présument de la liberté de l'Eglise ». Mais un ancien qui s'est montré digne peut être réélu. Le second Livre de Discipline, qui reflète les idées d'Andrew Melville, dans sa révision ne fait aucun changement substantiel dans les fonctions et les qualifications des anciens, mais « des anciens légitimement appelés et ayant les dons convenant à cet office n'auront pas à le quitter », c'est-à-dire l'office est maintenant à vie, et il est caractérisé comme « un office spirituel comme est le ministère ». Dans cette mesure, le second Livre de Discipline donne de l'importance à l'office d'ancien, mais la distinction entre cet office et le ministère de la parole et des sacrements est clairement marquée. La position des anciens de pair avec les ministres dans les cours supérieures de l'Eglise est mise en relief, mais seulement dans la mesure nécessaire pour clarifier et régulariser la pratique existante. Mais c'était sans aucun doute également une réalisation de ce fait que s'il doit y avoir deux royaumes en Ecosse, le royaume spirituel demandera un gouvernement ecclésiastique qui ne sera pas composé exclusivement de ministres. La fonction d'ancien apporta une force immense à l'Eglise dans sa lutte contre la Couronne. Cette considération a aussi sans aucun doute influencé les membres du parti épiscopal qui font des objections à la présence d'anciens laïques dans les cours ecclésiastiques.

La nature de la fonction des anciens fut l'objet d'un débat long et passionné à l'Assemblée de Westminster, où les Ecossais, et spécialement Gillespie, maintenaient son caractère scripturaire, et par conséquent divinement autorisé. Leur point de vue ne l'emporta point, et la « Forme de Gouvernement Ecclésiastique Presbytérien », qui est encore parmi les formulaires officiels de l'Eglise d'Ecosse, accepte les anciens (« titulaires d'office » communément appelés anciens dans les Eglises réformées), comme « garantis » par l'Ecriture, mais n'inclut pas I Tim., v. 17, parmi les textes allégués. Tout au plus l'influence de ce texte se fait sentir dans la description des ministres : « Presbytres-prêcheurs à qui revient l'imposition des mains dans l'ordination. »

Dans le presbytérianisme écossais (et américain), il y a eu divergence de vue et bien des discussions au sujet des anciens. Certains les ont assimilés aux ministres, les regardant comme formant avec eux un seul ordre. Pour d'autres, ils se distinguent absolument des ministres. Ces vues opposées sont évidemment basées sur des interprétations différentes de I Tim., v, 17, mais elles sont affectées par des réactions émotionnelles devant les termes « clerc » et « laïc », et la majeure partie des discussions a été une dispute de mots. A un niveau plus profond, elles correspondent à des conceptions différentes de l'ordination. Dans une Eglise réformée qui maintient que l'*esse* de l'Eglise est que la parole soit prêchée en vérité et les sacrements administrés convenablement, cela ne fait pas de question que le ministère de la parole et des sacrements soit le ministère essentiel, et que l'ordination au sens technique du terme lui appartient. Mais lorsqu'on met également en relief la vie organique de l'Eglise, d'autres ministères deviennent nécessaires, dont certains sont plus importants que les autres, par exemple le ministère de la discipline et du gouvernement. C'est le ministère de ceux qui, « dans les Eglises réformées, sont communément appelés anciens ». Leur office est au sens large spirituel et pastoral, distinct du ministère de la parole et des sacrements, mais étroitement associé à lui, et pour cet office ils sont solennellement mis à part dans une cérémonie qu'il n'est pas déplacé d'appeler ordination.

J. H. S. B.

B. L'ancien et ses devoirs pastoraux

Dans chaque paroisse il y a une *Kirk session* qui comprend le(s) ministre(s) et les anciens laïques, le ministre étant le modérateur de la session, et habituellement un des anciens les plus âgés étant le clerc de la session. Le quorum est de trois y compris le modérateur, mais dans des communautés importantes le nombre des anciens peut monter à une centaine. La moyenne actuelle dans toute l'Eglise est de vingt anciens environ par ministre paroissial. C'est l'affaire de chaque session de déterminer le nombre d'anciens demandés pour la communauté particulière. Si le nombre descendait au-dessous du quorum, le consistoire peut désigner des anciens assesseurs venant de communautés voisines, mais cette nécessité ne se présente à peu près jamais. Périodiquement, chaque session autorise l'admission d'anciens supplémentaires. Ceux-ci peuvent être choisis par la communauté ou par la session elle-même. Leurs noms sont annoncés publiquement à la communauté par manière d'avis deux dimanches de suite, et l'occasion est donnée de présenter des objections. Si aucune n'est présentée ou retenue, ceux qui ont été choisis sont alors, en un service public, mis à part pour l'office d'ancien et installés pour leur office dans la communauté particulière. Cet office est ouvert à tout communiant homme de plus de vingt et un ans.

Les fonctions de l'ancien sont remplies en partie dans la *Kirk session*, en partie individuellement en dehors de la session.

Dans la *Kirk session*, les anciens partagent avec le ministre l'interdance pastorale de la communauté et de la paroisse, bien que dans l'accomplissement de son ministère le ministre ne soit pas responsable devant la session. Les fonctions de la session sont les suivantes :

a) *Communiants.* — Le rôle des communiants est tenu par le clerc de la session sous le contrôle de la session. A part certaines communions plus fréquentes, il y a certaines époques fixées pour les communions. Avant chacune de ces époques, une liste des premiers communiants, ainsi qu'une liste des personnes qui viennent d'autres communautés se joindre à la communauté particulière, sont soumises à la session, et le ministre rend compte de la préparation des premiers communiants. Pendant ou après le service durant lequel les premiers communiants sont confirmés, la session ou ses représentants se réunissent pour donner aux nouveaux membres la main d'association en signe de bienvenue de la part de toute la communauté. Au service de communion, les anciens assistent le ministre pour la distribution des éléments. La session peut aussi autoriser à l'occasion des membres d'autres Eglises chrétiennes à communier ; en pratique, c'est le ministre qui les invite et les accueille.

b) *Registre de communauté.* — Les différents registres de communauté, comme les procès-verbaux, les rôles de baptême, de proclamation de bans, de mariages, de catéchismes et de classes de Bible, sont tenus par le clerc de session, sous le contrôle de la session. Il y a ainsi des statistiques exactes de chaque communauté. Ces registres sont soumis chaque année au consistoire. Périodiquement, des représentants du consistoire font la visite de la paroisse et rencontrent la session.

c) *Réunions de communauté, etc.* — La session organise toutes les réunions de communauté nécessaires, et donne les autorisations pour l'utilisation de l'Eglise ou des locaux paroissiaux pour des services spéciaux et d'autres occasions, spécialement celles d'organismes étrangers. Elle a également le contrôle général de toutes les sociétés, associations et autres activités de ce genre en rapport avec la communauté. Elle reçoit un rapport annuel de la section paroissiale de la Guilde des femmes. Tout poste de mission distinct dans la paroisse est sous son contrôle.

d) *Travail pastoral de district.* — La session organise la distribution des membres de la communauté en districts et la désignation d'un ou plusieurs anciens dans chaque district.

e) *Finances.* — La session a ordinairement l'administration de tous les fonds de charité utilisables dans la communauté. C'est elle également qui autorise d'ordinaire les quêtes pour les œuvres de l'Eglise et les quêtes spéciales, bien que dans certaines communautés cela soit assuré par un organisme financier distinct. La session désigne l'organiste, le marguillier et les autres officiers.

f) *Bonne marche générale.* — La session surveille la bonne marche générale de la communauté. Le ministre la consulte au sujet des problèmes particuliers concernant la paroisse ou l'un des districts, et souvent il reçoit l'aide de certains anciens particulièrement compétents pour des cas donnés. En retour, les anciens ont la possibilité de porter devant la session des cas particuliers qui se présentent dans leur propre district. En pratique, le ministre traite lui-même les cas disciplinaires du point de

me pastoral. La session organise les projets destinés à intéresser la communauté au travail plus vaste de l'Eglise, comme l'extension de l'Eglise, la générosité chrétienne, les campagnes évangéliques comme « Dites à l'Ecosse ». La session constitue une sorte de coupe transversale de la communauté contenant des hommes doués d'aptitudes et d'expériences très différentes, et les anciens peuvent beaucoup pour encourager et assister le ministre dans le domaine pratique. Ils lancent parfois des appels financiers à la communauté, ce qui est plus naturel de la part de laïques que du ministre lui-même.

g) Représentants aux Cours supérieures. — La session désigne un de ses membres qui agisse en tant que représentant laïque au consistoire et au synode. De même environ tous les quatre ans, chaque session a un ancien à l'Assemblée générale. On compte sur les représentants pour rapporter aux sessions toutes les affaires présentant un intérêt particulier pour la paroisse.

En dehors de la « Kirk session », l'ancien a également des devoirs particuliers. On lui assigne un district particulier dont il aura le soin pastoral. Inévitablement, la taille du district varie, mais en général l'ancien a environ deux douzaines de maisons à visiter. Avant chaque époque de communion il est normal pour chaque ancien de visiter les membres de son district, laissant à chacun une carte de communion portant le nom du membre; celui-ci la rend s'il assiste à la communion. Il est ainsi possible de savoir avec précision le nombre de communions de chaque membre, et par là de découvrir des cas qui peuvent exiger une attention pastorale spéciale de la part du ministre. Les visites des anciens dans leurs districts ont lieu en moyenne environ quatre fois par an. Ils reçoivent un accueil empressé dans les maisons qu'ils visitent, et nombre d'entre eux deviennent des amis, souvent des amis pour la vie, dans les foyers de leur district. Par ses visites, l'ancien est à même de faire connaître au ministre les cas de besoins spéciaux, et par là d'étendre l'influence pastorale du ministre lui-même. Comme un ancien entreprend une tâche pastorale, et non pas simplement d'affaire, il accepte son office pour la vie.

Dans ces dernières années, de nouveaux genres de service ont été découverts. Dans bien des consistoires, il y a maintenant une Association des Titulaires d'office, où les anciens se réunissent pour mettre en commun leurs expériences, et également pour discuter des problèmes plus vastes concernant l'Eglise et l'Œcuménisme. Dans certaines communautés aussi il est devenu commun de tenir des réunions non officielles dans les districts des anciens, où les membres du district, venus de différentes classes, s'assemblent dans une des maisons pour renforcer la fraternité du district, pour rencontrer le ministre et l'ancien du district, pour discuter des sujets intéressant la communauté et pour participer à un culte familial. Pendant la dernière génération, l'effectif des anciens de l'Eglise d'Ecosse a accusé un accroissement régulier et significatif. Leur nombre à la fin de 1955 était de 42.189.

J. R. P.

ISTINA

REVUE TRIMESTRIELLE

QUATRIÈME ANNÉE — 1957

TABLE DES MATIÈRES

ÉDITORIAUX

ISTINA : **Dans la solitude et le silence** 3
— : **L'impasse** 129
— : **Que l'Eglise soit l'Eglise** 257
— : **Institution et Unité** 385

RUSSIE ET CHRÉTIENTÉ

Michel DE TAUBE : **Nouvelles recherches sur l'histoire politique et religieuse de l'Europe orientale à l'époque de la formation de l'Etat russe (IXe et Xe siècles)** 9-269
C.-J. DUMONT : **La prédication en U.R.S.S. A propos d'un livre récent** 33
La vie **chrétienne en U.R.S.S.** 279
Documents :
Catéchèse de la foi : *le Don de Dieu*, sermon du métropolite Nicolas de Kroutitsy 45
Chronique **bibliographique** :
Revue du Patriarcat de Moscou 50-291

CHRÉTIENTÉS ORIENTALES

Ion GOIA, o.p. : **L'Orthodoxie roumaine et le Mouvement œcuménique** 55
Documents :
Une *Homélie pour la fête de l'Orthodoxie*, dans une église de Grèce 85
Chronique **bibliographique** :
***Orthodoxia* (Revue de la Patriarchie roumaine)** 80
***Studii Teologice* (Revue Orthodoxe roumaine)** 262

ORIENT ET OCCIDENT

M.-J. LE GUILLOU : **Jugements sur les Eglises d'Orient au XVIIe siècle.** 301
Dom Bernard BOTTE, o.s.b. : **Histoire et Théologie** 389
Nicolas AFANASSIEFF (*Orth.*) : **La doctrine de la primauté à la lumière de l'ecclésiologie** 401
P.-Th. CAMELOT, o.p. : **Saint Cyprien et la primauté** 421
Dom Hilaire MAROT, o.s.b. : **Les conciles romains des IVe et Ve siècles et le développement de la primauté** 433
J. MEYENDORFF (*Orth.*) : **La primauté romaine dans la tradition canonique jusqu'au Concile de Chalcédoine** 463
C.-J. DUMONT, o.p. : **Note critique** 483
Mgr G. JOUASSARD : **Sur les décisions des conciles généraux des IVe et Ve siècles dans leurs rapports avec la primauté romaine** 485

M.-J. Le Guillou, o. p. : Quelques réflexions 497
Documents :
A propos de la « Primauté de Pierre » (Mgr Cassien, *Orth.*). 92

PROBLÈMES DE L'ŒCUMÉNISME

Y.-M.-J. Congar, o. p. : Brève histoire des courants de pensée dans l'Anglicanisme 133
René Beaupère, o. p. : Les Luthériens et l'Eglise de l'Inde du Sud.. 175
Philibert M. Zobel, o.s.b. : Une étape nouvelle dans les relations entre Anglicans et Presbytériens 321
Chronique bibliographique :
Ecriture et Tradition (A.-M. Dubarle) (*fin*) 113
Documents :
Luthériens et Eglise de l'Inde du Sud :
Déclaration doctrinale luthérienne 202
Déclaration de la Commission théologique de l'Eglise de l'Inde du Sud 222
Rapport agréé sur la relation des déclarations doctrinales et confessionnelles avec l'être de l'Eglise 224
Anglicans et Presbytériens :
Rapport de la Commission mixte (février 1934) 338
Déclaration de l'assemblée générale de l'Eglise d'Ecosse sur le rapport provisoire du Comité consultatif (mai 1933)... 345
Assemblée générale de l'Eglise d'Ecosse, déclaration sur le rapport commun (mai 1934) 345
Résolutions de la Convocation de Cantorbéry (janvier 1935). 346
Résolutions de la Convocation d'York (janvier et juin 1935).. 347
Observations des évêques de l'Eglise anglicane d'Ecosse sur le rapport commun de février 1934 (10 mai 1935) 347
Sermon de l'archevêque de Cantorbéry à Cambridge (3 novembre 1946) 350
Nouveau rapport commun (février 1951) 358
Résolutions sur le rapport précédent adoptées par les Convocations de Cantorbéry et d'York (octobre 1952) 364
Appréciations de l'assemblée générale de l'Eglise d'Ecosse sur le même rapport 365
Rapport commun élaboré en conclusion des conférences tenues de 1954 à 1957 367
La fonction d'Ancien dans l'Eglise presbytérienne d'Ecosse :
A. Etude historique (J. H. S. B.) 522
B. L'Ancien et ses devoirs pastoraux (J. R. P.) 524
Travaux de la *Division des Etudes* du Conseil œcuménique :
Les formes et la signification du culte 228
Un seul baptême, une seule Eglise (G.-W.-H. Lampe) 233
La Bible, son rôle et son emploi dans les Eglises 247
Etude sur les transformations sociales rapides en Afrique.. 251
Institution et Unité au sein des Eglises, *Une étude de* Foi et Constitution 506
Les Eglises et les rapides transformations sociales en Amérique latine 509
La Seigneurie du Christ sur le monde et sur l'Eglise 514
La Mission chrétienne à l'heure présente, *Etude sur la théologie des missions* 517

Cum permissu superiorum.
Imprimerie Aubin, Ligugé (Vienne). *Le Gérant* : J. Dumont.
D. L., 1er trimestre 1958. — Imprimeur, n° 1.789.

ES

97

92

3
5

1

3

2